

MONINAISUUDEN KAUNEUDESTA

Zadie Smithin On Beauty postetnisenä romaanina

Helsingin yliopisto
Yleinen kirjallisuustiede
Pro gradu
Lokakuu 2015
Krista Holm

SISÄLLYS

1. Johdanto	2
1.1. Etnisyys, identiteetti ja etniset ryhmät	3
1.2. <i>On Beautyn</i> tutkimushistoriasta	8
2. Postetnisyys ja postetninen romaani	10
2.1. Postetnisyys David A. Hollingerin mukaan	10
2.1.1. Itseymmärrys, yhteisöt ja sosiaaliset kytkökset	11
2.1.2. Postetnisyyden haasteita ja jatkotutkimuksia	15
2.2. Mark Stein ja postetninen romaani	19
2.2.1. ”Etnisen” kirjallisuuden ongelmia	21
2.2.2. Postetninen romaani ja etnisyyden esittäminen	23
2.2.3. Postetninen romaani ja etnisyyden näkymättömyys	26
2.3. Mita Banerjee ja postetnisyyden kritiikki	29
3. Zadie Smithin <i>On Beauty</i> postetnisenä romaanina	34
3.1. Kiki Belsey ”afrikkalaisena kuningattarena”	36
3.2. Levi ja monietnisen subjektin ahdistus	40
3.3. Monty Kippsin valkoinen katse	46
3.4. Carl Thomas, luokka ja etnisyys	49
3.5. Haitilaiset ja musta toiseus	55
3.6. <i>On Beauty</i> ja postetnisen romaanin keinot	60
4. Loppupäätelmät	66
5. Lähdeluettelo	68

1. Johdanto

Zadie Smithin *On Beauty* (2005) on yliopistomaailmaan sijoittuva romaani, joka kuvaa satiirisesti luokkaerojen, etnis-rodullisesti kehystettyjen kiistojen ja kulttuurisotien sähköistämää 2000-luvun alun Amerikkaa. E.M. Forsterin taparomaania *Howard's End* (1910) löyhästi mukaileva teos kertoo kahdesta erilaisesta perheestä – vasemmistolaisista, arvoliberaaleista ja enimmäkseen ateistisista Belseystä sekä konservatiivisista, uskonnollisista ja oikeistolaisista Kippseistä – joiden elämät ja arvomaailmat törmäävät yhteen fiktiivisessä Wellingtonin yliopistokaupungissa. Perheet tutustuvat, kun Kippsin perheen patriarkka Monty kutsutaan vierailevaksi luennoijaksi tiedekuntaan, jossa Belseyn perheen isä Howard työskentelee. Akateeminen ja ideologinen kilpailu miesten välillä kiristyy, ja samalla myös Belseyn perheen sisällä kuohuu. Englantilaissyntyisen Howardin ja hänen afroamerikkalaisen vaimonsa Kikin avioliitto on kriisissä Howardin syrjähyypyn takia. Heidän tyttärensä Zora rakastuu yksipuolisesti vaatimattomista oloista Wellingtoniin ponnistaneeseen Carliin, mutta luokkaerot luovat suhteeseen kitkaa. Keskiluokkaisen perheen kuopus Levi taas etsii kaipaamaansa etnis-rodullista solidaarisuutta köyhien haitilaismaahanmuuttajien keskuudesta. Erimielisyyksien kärjistyessä henkilöhahmot joutuvat perustelemaan omia ideologisia, moraalisia ja poliittisia kantojaan sekä toisilleen että itsellensä.

Suurimmat tunnekuohut teokset liittyvät tavalla tai toisella etnisyyteen, johon useimmilla teoksen henkilöhahmoista on kompleksinen suhde. Monietnisen Belseyn perheen jäsenet elävät vanhojen rotukäsitysten ja etnisten stereotyyppien kautta jäsenetyn yhteiskunnan kartoittamattomalla alueella ja joutuvat siksi käymään jatkuvaa sosiaalista sijaintiaan koskevaa neuvonpitoa itsensä ja muun maailman välillä. Samalla he joutuvat kuitenkin kohtaamaan myös omat etnis-rodulliset ennakkoluulonsa, jotka vaikuttavat heidän sosiaalisiin asenteisiinsa. *On Beauty* kertoo etnisyyteen liittyvistä monimutkaisista vaatimuksista, asenteista ja oletuksista, joiden ristivedossa romaanin alituisessa hämmennyksen tilassa elävät henkilöhahmot navigoivat. Se kuvaa sekä kolonialismin että postkolonialismin aalloissa huuhtoutunutta maailmaa, jonka etnistä, kulttuurista ja ideologista moninaisuutta keinotekoiset etnis-rodulliset kategoriat stereotyyppioineen eivät kykene kuvaamaan.

Tässä tutkielmassa luen Smithin teosta postetnisenä romaanina. Sen tavoitteena on tutkia romaanissa ilmenevää etnisen hämmennyksen teemaa

postetnisyyden näkökulmasta. *Postetninen* on David A. Hollingerin teoksessa *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* (1995/2000) lanseeraama termi, joka tarkoittaa lyhyesti ilmaistuna päivitettyyn tietoon pohjautuvaa, etnisyyteen ja siitä käytävään keskusteluun suuntautuvaa lähestymistapaa, joka korostaa etnisyyden konstruktiivista perusluonnetta sekä sosiaalisten suhteiden ja valinnan merkitystä etnisyyden kokemuksen muodostumisessa ja samalla kritisoi käsityksiä etnisyyden myötäsyntyisyydestä, ehdottomuudesta ja muuttumattomuudesta. Mark Steinin on soveltanut Hollingerin termiä kirjallisuudentutkimukseen teoksessaan *Black British Literature: Novels of Transformation* (2004) ja johtanut siitä käsitteen *postetninen romaani*, jolla hän tarkoittaa niin sanottuun ”etniseen” romaaniin kohdistetuista odotuksista ja postkolonialistisesta perinteestä tietoista romaania, joka kritisoi tai kommentoi etnisesti kehystettyyn kirjallisuuteen liittyviä asenteita. Pysin tässä tutkielmassa osoittamaan, että *On Beauty* vastaa esteettisten, kerronnallisten ja temaattisten ratkaisujensa takia Steinin laatimaa postetnisen romaanin määritelmää. Selvitän myös, millaisia tulkintoja romaanin teemoista voidaan tehdä postetnisen näkökulman avulla.

Perehdyn tämän tutkielman toisessa luvussa *postetninen*-termin historiaan, merkitykseen ja jatkotutkimuksiin, joiden valossa tulkitsen Smithin romaania tutkielman seuraavassa osassa. Aivan ensimmäiseksi käyn kuitenkin läpi muutamia etnisyyden ja kulttuurisen moninaisuuden tutkimukseen liittyviä avaintermejä, joita postetnisyys lähtökohtaisesti kritisoi. Yksi postetnisyyden tavoitteista on uudistaa etnisyyteen liittyvää keskustelua ja tutkimusta päivittämällä, täydentämällä ja muuttamalla aiheeseen liittyvää käsitteistöä, jotta se vastaisi ajankohtaisinta tietoa etnisyyden merkityksestä. Keskeisin tarkistusta kaipaavista käsitteistä on itse sana *etninen*, jonka väärin- ja liiakäyttö luo harhaanjohtavia mielikuvia siitä, mitä etnisyyks todella tarkoittaa.

1.1. Etnisyys, identiteetti ja etniset ryhmät

Sanalla *etninen* tarkoitetaan tiiviisti ilmaistuna joidenkin ihmisten historiallisista syistä tuntemaa keskinäistä yhtenäisyyden ja solidaarisuuden tunnetta (Hollinger 1995/2000, 4). Alkuperäisesti ”etnisellä” on tarkoitettu ”ulkopuolista” tai ”pakanaa”, mutta nykypäivänä käsite on laajentunut koskemaan kaikkia edellä mainittuun määritelmään sopivia yhteisöjä (Hollinger 1995/2000, 64). Se voidaan nykyään ymmärtää erääksi sosiaalisen maailman havaitsemisen, tulkitsemisen ja esittämisen tavaksi (Rogers

Brubaker 2004, 41). Jokaisen ihmisen voidaan katsoa kuuluvan johonkin etniseen viiteryhmään, mutta arkipuheessa siihen yhdistetään yhä usein ulkopuolisuuteen ja vierauteen liittyviä sivumerkityksiä. Sanalla *etninen* viitataan länsimaissa lähes poikkeuksetta etnisesti vieraiksi koettuihin ihmisiin ja kulttuurintuotteisiin. Englantilaista ruokaa, suomalaista kansanmusiikkia ja saksalaista kuvataidetta luonnehditaan harvoin etniseksi; intialaisen ruoan, marokkolaisen musiikin ja nigerialaisen kuvataiteen yhteydessä etnisyyden leimaa on vaikea välttää. Etnisyys on arkipuheessa vain harvoin neutraali yleiskäsite, vaan sen avulla luodaan ja ylläpidetään usein eri kulttuureja ja ihmisryhmiä tuttuihin ja vieraisiin jakavia valtarakenteita. Etninen vieraus puolestaan perustuu historiallisiin kolonialismin muovaamiin käsityksiin siitä, missä kulttuurisesti ja etnisesti ”ensimmäisen” ja ”toisen” raja kulkee.

Etnisyys ei viittaa mihinkään luonnontieteellisesti todettavissa olevaan perinnölliseen ominaisuuteen, vaan se on asenteiden, uskomusten ja sosiaalisen vuorovaikutuksen ylläpitämä sosiaalinen konstruktio. Ihmislaji on geneettisesti niin yhtenäinen, että sen jaottelulla alalajeihin tai ”rotuihin” – tai jaotteluun usein liitettyllä uskomuksella ”rotujen” tai etnisten viiteryhmien synnynnäisistä käytöksellisistä ja kulttuurisista erityispiirteistä – ei yksinkertaisesti ole biologisia perusteita (Hollinger 1995/2000, 34–35). Kuitenkin uskomukset etnisyyksien luonnollisuudesta ja niiden välisten erojen voimakkuudesta ovat yhä yleisiä; etnisyydet tavataan mieltää sosiaalisten konstruktoiden sijaan kiinteiksi ja perinnöllisiksi ominaisuuksiksi (Hollinger 1995/2000, 26).

Etnisyyden, ”rodun” ja kulttuurin käsitteitä amerikkalaisessa yhteiskunnassa käsittelevä David A. Hollinger on tutkinut, mistä syistä vanhentuneeseen tietoon perustuvat harhakäsitykset etnisyyksien konkreettisesta olemassaolosta vaikuttavat yhä sosiaaliin asenteisiin. Hollingerin mukaan eri historian vaiheissa vallitsevat tutkimuksissa, yhteiskunnallisessa keskustelussa ja julkisissa hankkeissa käytetyt keinotekoiset jaottelut vaikuttavat ihmisten tapaan kuvitella etnis-rodullisten viiteryhmien välille konkreettisia eroja. Esimerkiksi viime vuosikymmeninä Yhdysvalloissa suosittu *etnis-rodullinen viisikulmio* on Hollingerin mukaan muokannut amerikkalaisten käsityksiä siitä, millaisien etnisten viiteryhmien kokonaisuutena amerikkalainen yhteiskunta tulisi hahmottaa (Hollinger 1995/2000, 49). Viiteen etnis-rodulliseen lohkoon (aasialaisamerikkalaiset, afrikkalaisamerikkalaiset, latinalaisamerikkalaiset, eurooppalaisamerikkalaiset ja alkuperäisamerikkalaiset) jakautuvan mallin alkuperäisenä tarkoituksena on ollut syrjäyttää vanhentuneiksi todetut rotukäsitykset ja tunnustaa yhteiskunnan etnistä monimuotoisuutta entistä

tasapäisemmin. Karkeisiin fyysisiin yleistyksiin perustuva viisikulmainen malli on kuitenkin Hollingerin mukaan käytännössä vahvistanut mielikuvia toisistaan ratkaisevasti eroavista ”roduista” ja niiden konkreettisuudesta (Hollinger 1995/2000, 32) sekä etnis-rodullisten lohkojen sisäisestä homogeenisyydestä (Hollinger 1995/2000, 28). Etnis-rodulliset lohkot eivät ole Hollingerin mukaan oikeasti niin selvärajaisia, kulttuurisesti yhtenäisiä ja toisistaan erottuvia kuin mitä etnis-rodullinen viisikulmio antaa ymmärtää.

Vaikka etnisyyden ja ”rodun” käsitteet ovat keinotekoisia konstruktioita, ne voivat ylläpitää päätöksentekoon ja sitä kautta todellisiin tekoihin vaikuttavia asenteita. Hollinger esimerkiksi muistuttaa, että vaikka etnisyydet ja ”rodut” eivät ole todellisia, on niihin pohjautuva rasismi yhä hyvinkin todellista (Hollinger 1995/2000, 39–40). Etnisyyden ja ”rodun” käsitteiden keinotekoisuus ei tarkoita sitä, etteivätkö ne voisi synnyttää konkreettista toimintaa. Siksi on tärkeää tiedostaa, millaisia rajoja ihmisten välille tehdään ja millaisissa yhteyksissä on yleensä syytä puhua etnisyydestä erilaisia ilmiöitä, tapahtumia ja asiantiloja selittävänä tekijänä.

Myös etniseen taustaan viittaavaa käsitteistöä teoksessaan *Etnisyys ilman ryhmiä* (*Ethnicity Without Groups*, 2004) tutkiva Rogers Brubaker kritisoi sanojen *etninen*, *kansakunta* ja ”*rotu*” harhaanjohtavaa käyttöä. Brubakerin kritiikki kohdistuu erilaisten tilanteiden, kohteiden, ihmisten ja tapahtumien aiheettoman etnistettyyn tulkintaan ja ryhmäkeskeiseen retoriikkaan, joka luo virheellisiä mielikuvia ”etnisten ryhmien” todellisesta olemassaolosta (Brubaker 2004, 43). Entisesti vieraiksi koetut tapaukset koodataan Brubakerin mukaan usein etnisiksi, vaikka ne voitaisiin koodata myös jollain muulla tavalla (Brubaker 2004, 40) ja etnisistä viiteryhmistä puhutaan usein kuin ne olisivat yhtenäisiä toimijoita. Brubakerin mukaan oikeampaa olisi puhua etnisesti *kehystetyistä* tapahtumista ja ilmiöistä kuin ”etnisistä ryhmistä” ja niiden toiminnasta (Brubaker 2004, 30–31). Etnisyyksiin ei ole hänen mukaansa aiheellista viitata ryhminä, sillä etniset yhteisöt eivät ole tietoisesti johdettuja yksikköjä, vaan hyvin varovaisesti ilmaistuna heterogeenisiä, perimän ja kulttuuriin yhdistämiä väestönosia, joilla ei edellä mainittujen yhdistävien ominaisuuksien lisäksi voida väittää olevan yhteisiä intressejä. Arkipuheessa, julkisessa keskustelussa ja poliittisessa diskurssissa etnisyyksiin viitataan kuitenkin usein juuri ryhminä, mikä ruokkii mielikuvia etnisyyden konkreettisuudesta.

Etnisyyden ja ”rodun” käsitteiden lisäksi myös *identiteetin* käsite vahvistaa käsitystä etnisyyden myötäsyntyisyydestä ja pysyvyydestä. Sekä Hollinger

että Brubaker kritisoivat termiä, sillä kummankaan mielestä *identiteetti* ei ole oikea sana kuvaamaan etnisyyteen perustuvaa yhteisöllisyyden tai itseymmärryksen tunnetta. Psykologian tieteenalalla ihmisen perustavanlaatuihin käsitykseen omasta yksilöllisyydestään viittaava termi *identiteetti* juurtui yhteiskuntatieteiden käsitteistöön 1960-luvulla ja yleistyi humanististen tieteiden käyttöterminä 1980-luvulla, kun ”rotu”, luokka ja sosiaalinen sukupuoli nousivat tärkeiksi tutkimuskohteiksi etenkin kirjallisuudentutkimuksessa ja kulttuurintutkimuksessa (Brubaker 2004, 58). Etnisyyteen liittyvässä tutkimuksessa ja keskustelussa puhutaan siksi usein ”etnisestä identiteetistä”. Brubakerin mukaan käsitteestä on koitunut yhteiskuntatieteelliselle ja humanistiselle tutkimukselle vain vahinkoa, koska se on muuntunut tutkimusalojen käytössä liian moniselitteiseksi ja siksi harhaanjohtavaksi termiksi (Brubaker 2004, 55–56). Pelkästään yhteiskunta- ja humanististen tieteiden puolella sanalla *identiteetti* on ollut monta virkaa, joista on vaikea muodostaa selkeää, johdonmukaista ja yhtenäistä käsitystä siitä, mitä sillä tarkoitetaan yksittäisistä tutkimuksista irrotettuna. Korvaaviksi termeiksi Brubaker ehdottaa asiayhteydestä riippuen *identifikaatiota*, *sosiaalista sijaintia* ja etenkin *itseymmärrystä* (Brubaker 2004, 73–80). Etnisyyden tutkimuksen yhteydessä termi *identiteetti* on Brubakerin mukaan yksinomaan hyödytön:

Jos haluaa tutkailla niitä merkityksiä ja sitä merkitsevyyttä, joita ihmisten mielessä liittyy ”rodun”, ”etnisyyden” ja ”kansallisuuden” kaltaisiin käsitelomuksiin, joutuu jo pujottelemaan käsitteihökköjen läpi, ja epäselväksi jää, mitä saavutetaan sijoittamalla ne identiteetin latistavan otsakkeen alle. (Brubaker 2004, 66)

Myös Hollingerin mukaan sanaa *identiteetti* käytetään usein harhaanjohtavasti, sillä identiteetin muodostuminen on psykologinen prosessi, kun taas etnisyydessä on kyse sosiaalisesta prosessista (Hollinger 1995/2000, 6). *Identiteetti* viittaa Hollingerin mukaan johonkin sisäsyntyiseen ja pysyvään ominaisuuteen, joka ei ole valittavissa tai muutettavissa, mikä ei vastaa hänen omaa käsitystään etnisyyden kokemuksen rakentumisen edellytyksistä (Hollinger 1995/2000, 7). Sosiaalisen dynamiikan ja vapaudenvalinnan merkitystä korostava Hollinger suosii itse *identiteetin* sijaan sanaa *affiliation*, jonka suomennan tässä *sosiaaliseksi kytkökseksi*, ja jota käsittelen lisää tämän tutkielman ensimmäisessä luvussa. Hollinger näkee, että ”etnisten identiteettien” voidaan sanoa olevan mahdollisia, mutta että ne eivät ole synnynnäisiä ja periytyviä, vaan sosiaalisen toiminnan kautta saavutettavia sekä muutoksiin ja päällekkäisyyteen taipuvia prosesseja (Hollinger 1995/2000, 7). Omassa tutkimuksessaan Hollinger

käyttää sanaa *identiteetti* synonyyminä sosiaaliselle kytkökselle (Hollinger 1995/2000, 188).

Brubakerin ja Hollingerin esittämät ongelmat osoittavat, että etnisyydestä käydään usein keskustelua perustavanlaatuisten väärinymmärrysten varjossa. Väärinymmärrykset heikentävät etnistettyjen henkilöiden mahdollisuutta tulla kohdatuiksi ja ymmärretyiksi itsenäisinä toimijoina ja ne ylikorostavat etnisyyden merkitystä näiden toimintaa ohjaavana voimana. Siksi ne ylläpitävät myös etnisiä stereotyyppioita ja etnis-rodulliseen määrittelyyn perustuvia hierarkioita. Silti Brubaker ja Hollinger eivät kumpikaan ehdota, että koko etnisyyden käsitteestä tulisi luopua. Käsitteenä *etnisyys* ei Brubakerin mukaan ole tarpeeton, kun sitä käytetään oikein. Etnisellä tulisi Brubakerin mukaan vain tarkoittaa eri kohteiden, tilanteiden ja ihmisten *kokemista* etnisesti merkittävänä (Brubaker 2004, 41).

Vanhentuneeseen ja harhaanjohtavaan tietoon perustuvat käsitteet vahvistavat etnisyyteen liittyviä erheellisiä oletuksia – kuten sitä, että etnis-rodulliset viiteryhvät ovat konkreettisesti olemassa olevia, selvärajaisia ja kokonaisuudessaan ryhmämuotoiseen toimintaan kykeneviä sosiaalisia yksiköitä; että ”etniset identiteetit” ovat myötäsyntyisiä, pakollisia ja muuttumattomia; että etnisyys on ominaisuus, joka ilmenee vain valkoiselle länsimaiselle kulttuurille vieraisissa ihmisissä, kulttuureissa ja kulttuurintuotteissa. Kirjallisuudessa ja sen tutkimuksessa ilmiö näkyy ”etnisen” kirjallisuuden epämääräisen alalajin olemassaolossa ja kirjailijoissa, joita nimitetään taustansa vuoksi ”etnisiksi”. Ilman ajankohtaiseen tietoon rakentuvaa käsitteistöä etnisyydestä on vaikea puhua edes sosiaalisena konstruktiona sortumatta vanhojen kolonialististen ja toiseuttavien valtarakenteiden myötäilemiseen. Brubakerin mukaan etnisyyttä koskeva keskustelu junnaa paikallaan sekavien ja kerta toisena jälkeen uudelleen määriteltävien käsitteiden ja tutkimusten irrallisuuden takia (Brubaker 2004, 32). Siksi hän peräänkuuluttaa aiheeseen liittyvän käsitteellisen välineistön kriittistä tarkastelua ja ajattelutavan perustavanlaatuista muutosta:

Etnisyyttä, rotua ja kansakuntaa ei pidä käsitteellistää irrallisiksi asioiksi tai esineiksi, kokonaisuuksiksi tai kollektiivisiksi yksilöiksi – toisin kuin mielikuva erillisistä, konkreettisista, selvärajaisista ja kestävästä ryhmistä antaa ymmärtää – vaan pikemminkin suhteelliseksi, hajallaan oleviksi, prosessinomaiseksi, dynaamiseksi tapahtumiksi. Etnisyyttä, rotua ja kansakuntaa ei siis tulisi ajatella konkreettisina, olemassa olevina ryhminä tai kokonaisuuksina vaan

käytännön luokituksina, tilannesidonnaisina toimina, kulttuurisina idiomeina, kognitiivisina skeemoina, diskursiivisina kehyksinä, organisatorisina rutiineina, institutionaalisina muotoina, poliittisina projekteina ja yhteen sattuvinä tapahtumina. Etnistäminen, rodullistaminen ja kansakuntaistaminen ymmärrettäisiin siis poliittisiksi, sosiaalisiksi, kulttuurisiksi ja psykologisiksi prosesseiksi. (Brubaker 2004, 33)

Hollingerin menee askeleen verran pidemmälle ja ehdottaa ajattelutapojen muutoksen edistämiseksi kokonaan uuden termin lanseeraamista. Päivitettyyn tietoon perustuvalle, etniseen ja kulttuuriseen erityisyyteen ja monimuotoisuuteen viittaavalle käsitteelle on Hollingerin mukaan tarvetta, jotta monikulttuurisuuden ja etnisyyden tutkimuksen piirissä viime vuosikymmeninä nousseet kriittiset näkemykset kerättyä yhden viittauksen taakse saataisiin (Hollinger 1995/2000, 40). Siten hajanaiset tutkimukset saataisiin tiivistettyä yhtenäiseksi ja vaikutusvaltaiseksi puheenvuoroksi etnisyyttä ja kulttuurista monimuotoisuutta koskevassa keskustelussa (Hollinger 1995/2000, 6). Tähän tarkoitukseen Hollinger ehdottaa itse kehittämänsä termiä *postetninen*.

1.2. *On Beauty*n tutkimushistoriasta

Hollingerin ja Brubakerin tutkimuksissa esille nouseva etnisyyden käsitteeseen liittyvä hämmennys on läsnä myös Zadie Smithin romaanissa. *On Beauty*ssä etnisyyden määrittelyyn liittyviä kysymyksiä tarkastellaan erilaisissa sosioekonomisissa, sukupuolisissa ja ruumiillisissa konteksteissa, kun sen eri sukupuolia, sukupolvia, etnis-rodullisia viiteryhmiä ja yhteiskuntaluokkia edustavat henkilöahmot joutuvat vastatusten etnis-rodullisesti kehystettyjen haasteiden kanssa. Etniseen itseymmärrykseen ja toiseuteen liittyvien teemojensa ja niitä tukevien esteettisten ja kerronnallisten ratkaisujensa takia romaani soveltuu luontevasti postetnisen analyysin kohteeksi. Innoituksena tälle tutkielmalle on toiminut Johanna Materon artikkeli ”Zadie Smith – juurikanavia ja sattumanvaraisia pakkomielteitä” (teoksessa *Imperiumin perilliset*, 2009), jonka lopussa Matero kutsuu Smithiä postetniseksi kirjailijaksi:

Smithin tyyppisten jälkikolonialististen brittikirjailijoiden voidaan tulkita edustavan post-etnisyyttä. Zadie Smith, Hanif Kureishi, Monica Ali ja monet muut rikkovat niitä odotuksia, joiden varaan etnisestä ja

rodullisesta, monikulttuurisesta identiteetistä on kirjoitettu tai tulisi kirjoittaa. (Matero 2009, 160)

On Beauty on aiemmin tutkittu esimerkiksi estetiikan, taiteen ja kauneuskäsitysten näkökulmasta (esim. Dorothy J. Hale 2012, Fiona Tolan 2010). Monet romaaniin liittyvistä tutkimuksista tarkastelevat sen intertekstuaalista yhteyksiä E.M. Forsterin *Howard's Endiin* sekä Elaine Scarryn runoon, johon romaanin nimi viitataan (esim. Hale 2012, Carbajal 2012). Myös siirtolaisuus, etnisyys ja etnis-rodullisesti kehystetyt jännitteet ovat kiinnostaneet teoksen tutkijoita. Esimerkiksi Kanika Batra analysoi romaanin antamaa kuvaa mustan kulttuurin tutkimusalasta artikkelissaan ”Kipps, Belsey and Jegede: Cosmopolitanism, Transnationalism, and Black Studies in Zadie Smith's *On Beauty*” (2010). Batra tutkii artikkelissaan, miten romaani kuvaa akateemisen yhteisön suhtautumista todellisiin sosiaalisiin ongelmiin ja kritisoi Smithin maalaamaa kuvaa mustan kulttuurin tutkimuksesta. Myös Alberto Fernandez Carbajal lukee romaania *Howard's Endin* adaptaationa artikkelissaan ”A Liberal Susceptibility to the Pains of Others: Zadie Smith's *On Beauty*, Haiti, and the Limits of a Forsterian Intervention” (2012). Carbajalin mukaan Smith kuvaa onnistuneesti porvariston kykenemättömyyttä ymmärtää oman sosiaalisen verkostonsa, yhteiskuntaluokkansa ja kokemuspäänsä ulkopuolelle jäävien ihmisryhmien todellisuutta (Carbajal 2012, sivunumerointi puuttuu), mutta Carbajal myös kritisoi tätä peliksi statisteiksi jäävien haitilaishahmojen unohtamisesta (Carbajal 2012).

Johanna Matero näkee *On Beautyn* osana Smithin tuotannossa toistuvaa uuden brittiläisyyden teemaa, jossa valkoinen, työväenluokkainen englantilaisuus esitetään sukupuuttoon kuolevana lajina, jolla ei ole enää sijaa monikulttuurisessa Isossa-Britanniassa (Matero 2009, 153). Materon mukaan Smith vastustaa etnisten vähemmistöjen ja vähemmistökulttuurien sulautumista valkoiseen valtavirtaan kirjoittamalla imperiuminaikaisen länsimaisen klassikon uusiksi siirtolaisten ja kolonisoitujen näkökulmasta (Matero 2009, 156–157). Käsittelemällä Forsterin *Howard's Endin* teemoja nykyaikaisessa viitekehyksessä romaani myös muistuttaa Materon mukaan lukijaa postkolonialistisen romaanin ja Forsterin ”sivistyneistöromaanin” edustaman eurooppalaisen kirjallisuuden yhteydestä, mikä on osa Smithin tuotannossa niin ikään toistuvaa juurien etsimisen teemaa (Matero 2009, 156). Etninen ”identiteetti”, jota juuriaan etsivät henkilöahmot tavoittelevat, on Materon mukaan romaanin henkilöahmoille ”esitettyä, keksittyä, pakkomielteistä ja

sattumanvaraista” (Matero 2009, 160).

Omassa tutkielmassani analysoin romaanin afroamerikkalaisten ja -karibialaisten henkilöhahmojen suhdetta etnisyyteen postetnisyyden näkökulmasta. Pohdin, miten etnisyyteen liittyvät oletukset, etnis-rodulliseen viisikulmioon tai historiallisiin rotukäsityksiin pohjautuvat ajattelumallit ja tietoisuus postkolonialistisesta kritiikistä vaikuttavat henkilöhahmojen tapaan hahmottaa ja arvottaa etnisyyttä. Analyysini tukena käytän Brubakerin, Hollingerin ja postetnisyyttä kritisoineen Mita Banerjeen esittämiä näkemyksiä. Vertaan romaania myös Mark Steinin laatimaan postetnisen romaanin määritelmään ja pohdin, millaisten kerronnallisten, tarinallisten ja esteettisten keinojen perusteella se voidaan määritellä postetniseksi romaaniksi.

Ennen Zadie Smithin romaaniin perehtymistä käsittelen kuitenkin *postetninen*-termin tutkimushistoriaa. Selvitän, mitä termi Hollingerin mukaan tarkoittaa ja mihin tutkimukselliseen tarpeeseen sen on määrä vastata. Tarkastelen myös termiin kohdistettua kritiikkiä ja siitä johdettuja jatkotutkimuksia, jotka sitovat aiheen kirjallisuudentutkimukseen. Käyn läpi Mark Steinin postetnistä taidetta koskevaa tutkimusta ja viittaan sen yhteydessä brittikirjailija Hanif Kureishin tuotantoon, jota sekä Stein että Banerjee analysoivat postetnisyyden näkökulmasta.

2. Postetnisyys ja postetninen romaani

2.1. Postetnisyys David A. Hollingerin mukaan

David A. Hollingerin kuvailee kehittämänsä *postetnisyys*-termin keskeisiä tavoitteita ja painotuksia teoksessaan *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* seuraavalla tavalla:

Postethnicity prefers voluntary to prescribed affiliations, appreciates multiple identities, pushes for communities of wide scope, recognizes the constructed character of ethno-racial groups, and accepts the formation of new groups as a part of normal life of a democratic society. (Hollinger 1995/2000, 116)

Postetnisyys tarkoittaa etnisyyttä ja kulttuuriseen moninaisuutta koskevaa näkökulmaa, joka pyrkii tarjoamaan ratkaisuja ja vaihtoehtoja kolonialistisia, syrjiviä ja rajaavia rakenteita ylläpitäville alan käsitteille ja tuomaan esiin tasa-arvoisempaan ja

joustavampaan ajattelutapaan tähtääviä uusia käsityksiä etnisyyden rakentumisesta ja merkityksestä. Se perustuu ajankohtaiseen tietoon siitä, miten etnisyys, kulttuuri ja perimä todella vaikuttavat yksilöön ja suhtautuu ideologiselta pohjaltaan myötämielisesti kulttuuriseen ja etniseen monimuotoisuuteen.

Terminä *postetninen* ei viittaa kiinteään ja konkreettiseen ominaisuuteen, vaan etnisyyteen liittyvistä virheellisistä käsityksistä vapautettuun ja päivitetyllä tiedolla paikattuun viitekehykseen, jonka sisällä etnisyyttä voidaan analysoida aiempaa selkeämmistä määritelmistä rakentuvan käsitepohjan avulla (Hollinger 1995/2000, 3). Hollingerin mukaan postetnisyys ei pyri esittäytymään ratkaisuna kaikkeen etnisyyteen ja kulttuuriseen monimuotoisuuteen liittyviin ongelmiin, vaan ainoastaan siirtää keskustelun tieto- ja käsitepohjaltaan yhtenäistettyyn tutkimusmaastoon. Uuden käsitteistön avulla postetnisyys pyrkii muuttamaan vanhentuneeseen tietoon perustuvia asenteita ja yhteiskunnallisia rakenteita, jotka aiheuttavat etnisyyteen perustuvaa syrjintää ja rajoittavat ihmisten oikeutta etnis-rodulliseen itsemäärittelyyn. Samalla se yrittää raivata tilaa ajattelutavalle, jossa etnisyys mielletäisiin vain erääksi mahdolliseksi itseymmärryksen ja yhteisöjen muodostamisen perustaksi, jonka omakohtainen merkitys olisi aina yksilön itsensä valittavissa sen sijaan, että se olisi ulkoisten tahojen langettama ja ehdottomaksi koettu ominaisuus.

2.1.1. Itseymmärrys, yhteisöt ja sosiaaliset kytkökset

Postetnisyys rakentuu ymmärrykselle siitä, että etnisyys on ensi kädessä sosiaalisiin suhteisiin pohjautuva prosessi. Etnisyyden kokemus syntyy Hollingerin mukaan vapaaehtoisesta samastumisesta kulttuuristen tai historiallisten tunnuspiirteiden yhdistämään ja keskinäistä solidaarisuutta tuntevaan väestönosaan, ja siksi Hollingerin mukaan on sopivampaa puhua ”etnisten identiteettien” sijaan tahdonvaraisesti solmituista, vuorovaikutukseen perustuvista sosiaalisista kytköksistä (*affiliation*) perittyihin ja valittuihin yhteisöihin (Hollinger 1995/2000, 6–7). Yksi kytkös ei sulje pois muita kytköksiä, vaan yksilö voi kokea kuuluvansa yhtäaikaaisesti moneen erilaiseen itseymmärrystä tukevaan yhteisöön:

A postethnic perspective recognizes that most individuals live in many circles simultaneously and that the actual living of any individual life entails a shifting division of labor between the several "we's" of which the individual is a part. (Hollinger 1995/2000, 106)

Hollingerin mukaan etnisyys voi olla – tai yhtä hyvin olla olematta – eräs itseymmärryksen peruste, jonka avulla yksilöt voivat halutessaan luoda kytköksiä erilaisiin sosiaalisiin verkostoihin, ja joka on perusluonteeltaan enemmän sosiaalinen prosessi kuin kiinteä ominaisuus. Etnisyys ei ole postetnisyyden näkökulmasta synnynnäistä, pakollista tai ehdotonta, vaan valittua, kerroksellista ja tilannekohtaista.

Tämä ei tarkoita sitä, etteikö perimällä olisi postetnisyyden kannalta minkäänlaista merkitystä. Vaikka postetnisyyden *post*-etuliite viittaa ylittämiseen tai ohittamiseen, ei postetnisyyden tarkoituksena ole Hollingerin mukaan etnisyyden kieltäminen (Hollinger 1995/2000, 5). Etnisyys liittyy Hollingerin mukaan postetnisyyteen yhtä olennaisesti kuin marxilaisuus postmarxilaisuuteen, eli postetnisyys ponnistaa suoraan etnisyyden käsitteestä (Hollinger 1995/2000, 5). Sen tarkoituksena ei ole vähätellä kokemuksia etnisen perimän merkityksellisyydestä, vaan erilaisten asioiden kokemisella etnisesti merkittävinä on postetnisyydessä itseisarvonsa. Se ei myöskään väitä, että etnisyyden kokemus syntyisi tyhjästä tai täysin satunnaisista lähtökohdista (Hollinger 1995/2000, 119). Esimerkiksi japanilaisamerikkalaisuuteen olisi Hollingerin mukaan hankala samastua ilman pisaraakaan japanilaista perimää, sillä sosiaalisen vuorovaikutuksenkin on perustuttava johonkin (Hollinger 1995/2000, 117). Vaikka etnisyys on keinotekoinen konstruktio, historian ja sukulaisuussuhteiden kautta perityt kytkökset määrättyihin yhteisöihin vaikuttavat siihen, mihin yhteisöihin yksilö kokee voivansa samastua. Postetnisyys tunnustaa, että yksilö voi kokea etnisen taustansa tärkeäksi, mutta samalla se korostaa, että kokemukset ovat yksilökohtaisia, eikä kenenkään etnisen taustan ja luonteen välille voi vetää yhtäläisyysmerkkejä. Postetnisyys alleviivaa, ettei etninen tausta määrää sitä, millaisia sosiaalisia kytköksiä ja itseymmärryksen kulmakiviä yksilöt lopulta päättävät muodostaa:

A postethnic perspective denies neither history nor biology, nor the need for affiliations, but it does deny that history and biology provide a set of clear orders for the affiliations we are to make. The postethnic preference for choice over prescription favors a sharper distinction than multiculturalists often make between cultures and the specifically ethno-racial classifications often said to be the

indicators of the boundaries of a culture. (Hollinger 1995/2000, 13)

Postetnisuus puoltaa individualismia, mutta se ei kuitenkaan suhtaudu vihamielisesti yhteisöllisyyteen. Yhteisöjen muodostaminen on Hollingerin mukaan ihmiselle luontaista, kuten myös ihmispopulaation kaltaisten suurten kokonaisuuksien jäsentäminen ja jaottelu helpommin hahmotettavissa oleviin viiteryhmiin. Jaottelu perustuu kuitenkin aina vallitsevalle käsitykselle siitä, mitkä ihmisten välisistä eroista ovat olennaisimpia, eivätkä keinotekoisii etnis-rodullisten viiteryhmien erot ole todellisesti niin suuria, kuin esimerkiksi etnis-rodullisen viisikulmion kaltaiset mallit antavat ymmärtää. Kaiken taustalla vaikuttavat vanhoihin imperialistisiin valtarakenteisiin perustuvat käsitykset etnis-rodullisten viiteryhmien välisestä arvojärjestyksestä ja siitä, kenellä on oikeus pitää itseään etnisesti ja kulttuurisesti ”ensimmäisenä”. Postetnisyyden tavoitteena on kyseenalaistaa rajanvedon taustalla vaikuttavia asenteita ja valtarakenteita, jotka ovat historiallisista syistä rajanneet määrätty etniset viiteryhmät systemaattisesti ensimmäisyyden piirin ulkopuolelle:

Boundaries are necessary. A postethnic perspective understands this. Which boundaries, and where? We are all left with the responsibility for deciding where to try to draw what circles with whom, and around what. (Hollinger 1995/2000, 172)

Etnisyyden käsitteeseen liittyvien harhaanjohtavien ajattelumallien lisäksi postetnisuus pyrkii päivittämään myös monikulttuurisuuden aatteen perustuksellisia ajatuksia. Etnisyyteen liittyvää keskustelua käydään usein kulttuurisen monimuotoisuuden ja sen tutkimuksen kontekstissa, ja siksi monikulttuurisuuden käsite liittyy usein olennaisesti myös postetnisyyden tarkastelemaan tutkimuskenttään. Monikulttuurisuudella eli multikulturalismilla (*multiculturalism*) tarkoitetaan myötemielistä suhtautumista yhteiskunnassa ilmenevään moninaisuuteen ja käsitystä kulttuurien ja etnisyyksien tasa- ja itseisarvosta, jota pyritään yhteisin resurssein vaalimaan. Hollingerin mukaan monikulttuurisuus kärsii kuitenkin sisäisistä ristiriidoista, liian laveasta sanastosta ja heikosti määritellyistä perustuksista, jotka eivät kykene tarjoamaan ratkaisuja etnis-rodullisesti kehystettyihin kiistakysymyksiin. Hollingerin kritisoi monikulttuurista aatetta myös nurkkakuntaisuuden ja yleiseen muutosvastaisuuteen johtavista asenteista (Hollinger 1995/2000, 107). Käsite aiheuttaa Hollingerin mukaan vahinkoa kulttuurista

ja etnistä monimuotoisuutta puoltaville tahoille aihetta käsittelevissä väittelyissä (Hollinger 1995/2000, 1–2).

Postetnisyys pyrkii ottamaan monikulttuurisuuden paikan etnistä ja kulttuurista vaihtelua koskevassa tutkimuksessa ja keskustelussa. Postetnisyys sisällyttää itseensä joitain monikulttuurisen aatteen piirteitä, kuten perusajatuksen kulttuurien välisestä tasa-arvoisuudesta ja moninaisuuden arvokkuudesta, mutta suhtautuu samalla kriittisesti sen heikkouksiin. Hollinger kritisoi monikulttuurisessa aatteessa etenkin sitä, että sen nimissä esitetään sekä *kosmopolitanistisia* että *pluralistisia* puheenvuoroja, vaikka aatteet ovat tavoitteiltaan päinvastaisia (Hollinger 1995/2000, 3–4). Kosmopolitanismin eli maailmankansalaisuuden ihanteena on ajatus individualismista ja juurettomuudesta; synnyinmaa, etninen tausta ja kulttuuriperimä ovat kosmopoliitille merkityksettömiä, sillä kosmopolitanismi ihannoii ajatusta täysin uusien sosiaalisten verkostojen luomisesta sekä perimän taakasta vapautetusta itseymmärryksestä (Hollinger 1995/2000, 3, 84). Pluralistinen näkökulma puolestaan näkee yksilön osana sitä etnistä viiteryhmää, johon hän on syntynyt (Hollinger 1995/2000, 3). Sen tärkein tavoite on kulttuuriperimän suojeleminen. Pluralismi puolustaa kulttuurista monimuotoisuutta ja etnisten ryhmien autonomiaa ja erityispiirteitä yhdenmukaistavaa valtavirtakulttuuria vastaan (Hollinger 1995/2000, 85).

Sekä yksilöön orientoitunut kosmopolitanismi että ryhmäkeskeinen pluralismi tunnustavat monikulttuurisen aatteen perusajatuksena kulttuurien välisestä tasa-arvoisuudesta (Hollinger 1995/2000, 86). Niillä on Hollingerin mukaan kuitenkin täysin vastakkaiset näkemykset siitä, miten monikulttuurisen yhteiskunnan asiaa tulisi ajaa (Hollinger 1995/2000, 4). Kosmopolitanismin ihanteena on maailmallisuus, jossa kulttuuriset erot hälvänevät ja perimän merkitys mitätöidään. Pluralismin ihanteena on kulttuurisen monimuotoisuuden tilkkutäkki, jossa kulttuurisia erityispiirteitä ja perinteitä vaalitaan yhtenäiskulttuurin tuhoavalta voimalta. Siksi näkökulmien välillä vallitsee Hollingerin mukaan luontainen jännite: pluralismin näkökulmasta kosmopolitanismi on uhka kulttuuriselle monimuotoisuudelle, kun taas kosmopolitanismin näkökulmasta pluralismi on urbaaniin elämäntyyliin sopimaton regionalistinen aate, joka kieltäytyy vastaamasta postmodernin yhteiskunnan esittämiin haasteisiin (Hollinger 1995/2000, 3–4). Silti sekä kosmopolitanismin että pluralismin kannattajat esiintyvät monikulttuurisuuden puolestapuhujina, sillä monikulttuurisuus ei ole tavoitteeltaan tarpeeksi täsmällinen voidakseen kallistua kummallekaan puolelle.

”One can scarcely see the pluralists and the cosmopolitanists coming and going because they all call themselves multiculturalists”, toteaa Hollinger (Hollinger 6) ja ehdottaa, että huterille perusteille rakennetusta ja sisäisistä ristiriidoista kärsivästä monikulttuurisuuden aate kannattaisi vaihtaa täsmällisempään postetnisyyteen (Hollinger 1995/2000, 2–3)

Postetnisyydellä on paljon yhteistä individualismiin, kulttuurivaihtoon ja kansainvälisyyteen suuntautuneen kosmopolitanismin kanssa (Hollinger 1995/2000, 3–4). Se yhtyy kosmopolitanismin tunnustamaan ajatukseen siitä, että yksilö voi kuulua täysin ristiriidattomasti samaan aikaan moniin erilaisiin dynaamisiin yhteisöihin (Hollinger 1995/2000, 86). Kosmopolitanismin tavoin sen kantana myös on, että yksilöllä ei ole velvollisuutta samastua vastoin tahtoaan yhteisöihin, joihin hän perimänsä puolesta voisi samastua, ja että perittyjen kytkösten (*communities of descent*) tilalle tai rinnalle voi luoda myös uusia kytköksiä (*nondescent communities*), sikäli kun sellaisia on tarjolla (Hollinger 1995/2000, 116).

Postetnisyys kuitenkin eroaa ”juurettomuutta” ylistävästä kosmopolitanismista suhteessaan kulttuuriperimän ja etnisen taustan tärkeyteen. Postetnisyys ei väheksy perittyjen sosiaalisten kytkösten merkitystä ja etnisyyteen perustuvan yhteisöllisyyden arvoa, vaan se yhtyy pluralismin ajamaan ajatukseen kulttuurisen monimuotoisuuden itseisarvosta. Se eroaa usein universalistisiin näkemyksiin taipuvasta kosmopolitanismista korostamalla pluralismin tavoin kulttuurien eroavaisuuksia ja paikallisuuden merkitystä. Se suhtautuu kuitenkin kriittisesti myös moniin pluralismin lähtökohtiin, kuten sen etnosentriseen käsitykseen siitä, että yhteiskunta koostuu monista erillisistä, selkeästi rajatuista ja sisäisesti homogeenisistä kulttuuriyksiköistä (Hollinger 1995/2000, 12), joiden sekoittumista toisiin kulttuureihin on periaatteellisesti vastustettava (Hollinger 1995/2000, 85–86).

Postetnisyys ottaa vaikutteita sekä kosmopolitanismista että pluralismista, mutta myös kritisoi molempia. Hollingerin mukaan postetnisyys voidaankin ymmärtää eräänlaiseksi ”juurelliseksi kosmopolitanismiksi” (Hollinger 1995/2000, 5). Näkökulmien vahvuudet yhdistävä postetnisyys tarjoaa Hollingerin mukaan vankat perustukset ja selkeät tavoitteet etnisen moninaisuuden tutkimukselle ja puoltamiselle (Hollinger 1995/2000, 107).

2.1.2 Postetnisyyden haasteita ja jatkotutkimuksia

Hollinger maalaa teoksessaan kuvan postetnisyyden kannalta ihanteellisesta yhteiskunnasta, jossa ajankohtaiseen tietoon perustuva ymmärrys etnisyydestä sosiaalisena konstruktiona, arvostus kulttuurista monimuotoisuutta ja etnisyyteen perustuvia yhteisöjä kohtaan ja jokaisen yksilön etnisen itsemäärittelyoikeuden laajamittainen kunnioitus kohtaavat ja luovat perustan etnisesti tasa-arvoiselle yhteiskunnalle (Hollinger 1995/2000, 116). Postetnisessä ihannemaailmassa etnisyyss olisi yksi mahdollinen ilon, yhteisöllisyyden ja itseymmärryksen peruste, muttei koskaan pakollinen, ulkopuolisen tahon määrittelemä ja muunlaiset kytkökset poissulkeva leima, jota yksilön olisi kannettava vastoin omaa tahtoaan (Hollinger 1995/2000, 41). Hollingerin mukaan yksilöillä tulisi olla halutessaan oikeus myös olla korostamatta etnistä taustaan millään lailla tai ”poistua” etnisestä viiteryhmästään; oikeus esiintyä halutessaan etnisesti neutraalina (Hollinger 1995/2000, 117–118).

Hollinger kuitenkin myöntää, että tällä hetkellä postetnisyyden puoltama etnisen neutraaliuden vapaus toteutuu ainoastaan yhdessä amerikkalaisen yhteiskunnan etnis-rodullisessa lohkossa (Hollinger 1995/2000, 129). Historiallisista ja poliittisista syistä euroamerikkalaiset eli valkoiset amerikkalaiset nauttivat yhä etnis-rodullisen ”ensimmäisyyden” etuihin kuuluvasta vapaudesta korostaa etnistä taustaansa vain niin halutessaan (Hollinger 1995/2000, 40). Euroamerikkalaisten poliittista valtaa ja sosiaalista ja kulttuurista ”ensimmäisyyttä” kuvaa Hollingerin mukaan esimerkiksi se, että amerikkalaisen yhteiskunnan etnistä koostumusta pyritään yhä toisinaan jäsentämään jaolla ”valkoisiin” ja ”värillisiin” (*people of color*). Jako saattaa olla hyödyllinen, kun puhutaan rasistista syrjintää kohtaavien ja siltä välttyvien välisestä erosta, mutta joka tapauksessa se kuvastaa Hollingerin mukaan käsitystä siitä, että ”valkoinen” ja ”ei-valkoinen” ovat ainoat olennaiset kategoriat kokonaisesta erilaisten etnisyyksien ja kulttuurien kirjosta koostuvassa yhteiskunnassa (Hollinger 1995/2000, 24). Jos kaikki muut ovat ”värillisiä”, ovat valkoiset perustilaltaan värittömiä eli ”normaaleja” ja siksi automaattisista etnisistä ja kulttuurisista miellelyhtymistä vapautettuja itsenäisiä yksilöitä, joilla on näin ollen huomattavasti enemmän vapautta vastata itse omasta etnisestä määritelmästä (Hollinger 1995/2000, 40).

Hollingerin peräänkuuluttama postetninen vapaus hyödyntää omia etnisiä kytköksiä täysin omin ehdoin ja vain itse säädetyssä asteessa on tällä hetkellä

keskiluokkaisten euroamerikkalaisten etuoikeus, jota muilla etnis-rodullisen viisikulmion lohkoilla ei toistaiseksi ole (Hollinger 1995/2000, 129). Muut etnis-rodulliset luokitukset mielletään helpommin sitoviksi ja ehdottomiksi, sillä ne ovat ”näkyvämpiä” kuin historialliselta ja kulttuuriselta oletusarvoltaan tyhjä ”valkoisuus” (Hollinger 1995/2000, 30). Viisikulmaisen mallin myötä tapahtuva etnis-rodullisten lohkojen sisäisen vaihtelun latistaminen myös sulauttaa kulttuurin, etnisyyden ja ”rodun” käsitteet arkiajattelussa yhdeksi ja samaksi ominaisuudeksi, mikä hankaloittaa kulttuurisen monimuotoisuuden havaitsemista entisestään (Hollinger 1995/2000, 26–27). Etnis-rodullisten lohkojen sisäiselle kulttuuriselle, etniselle ja yksilölliselle vaihtelulle ei anneta tarpeeksi painoarvoa, jotta yksilö voisi halutessaan tulla kohdatuksi etnis-rodullisen lohkonsa edustajan sijaan spesifisti määrätyn kulttuurisen viiteryhmänsä jäsenenä – tai etnis-rodulliseen ja kulttuuriseen neutraalisti suhtautuvana yksilönä. Kuten Hollinger asian ilmaisee, ”A Cambodian does not have to remain Cambodian, as far as non-Asian Americans are concerned, but only with great difficulty can this Cambodian American cease to be an Asian American” (Hollinger 1995/2000, 28). Etnisen taustan korostaminen voi olla aito valinta vasta silloin, kun se ei ole pakko.

Vielä vaikeampaa on amerikkalaisilla, jotka jäljittävät perimänsä useampaan kuin yhteen etnis-rodulliseen lohkoon, mutta jotka viisikulmaisen mallin joustamattomuuden ja ulkoista painetta aiheuttavien historiallisten syiden takia luokittelemaan itsensä vain yhden etnis-rodullisen lohkon edustajaksi (Hollinger 1995/2000, 43). Usein valinta viiteryhmien välillä ei ole edes aidosti vapaa, sillä Hollingerin mukaan esimerkiksi yhä sitkeästi elävä ”tippa riittää” -sääntö (*one drop rule*) luokittelee hiemankin afrikkalaista perimää omaavat amerikkalaiset automaattisesti afroamerikkalaisiksi, vaikka heidän perimästään huomattavakin osa olisi vaikka eurooppalaistaustaista (Hollinger 1995/2000, 20, 27). Esimerkkinä Hollinger käyttää teoksestaan *Juuret* (*Roots*, 1976) tunnettua afroamerikkalaista kirjailijaa Alex Haleytä, joka teoksessaan jäljittää äitinsä puoleisen sukulinjan Gambiasta lähtöisin olevaan esi-isäänsä asti. Hollinger huomauttaa, että mikäli Haley olisi seurannut sen sijaan isänsä sukulinjaa, hän olisi päätynyt Gambian sijaan Irlantiin (Hollinger 1995/2000, 20). Teoriassa Haley on siis tehnyt valinnan kahden etnis-rodullisen lohkon välillä ja päättänyt samastua toiseen – mutta Hollingerin mielestä kyse ei ole aidosta valinnasta, vaan historiallisten rotukäsitysten linjaavasta pakosta: ”The persistence of the ”one-drop rule” deprives those with any hint of black skin of any choice in their ethno-racial affiliation ” (Hollinger 1995/2000, 27).

Viisikulmaisen mallin kykenemättömyys tunnustaa taustaltaan monietnisten amerikkalaisia muun kuin yhden etnis-rodullisen viiteryhmän edustajiksi kertoo mallin toimimattomuudesta, mutta se selventää omalta osaltaan myös sitä, miksi Hollingerin maalailema postetninen itsemäärittelyn ja valinnanvapauden ihanne ei toteudu kaikkien kohdalla. Vaikka postetnisuus rakentuu etnisyyttä koskevalle ajankohtaiselle tiedolle ja päivitetuille käsityksille, se ei tällä hetkellä kuvaa sitä, millainen esimerkiksi amerikkalainen yhteiskunta on, vaan millainen sen Hollingerin mukaan tulisi olla, jotta yksilönvapaus, etnis-rodullisten viiteryhmien välinen tasa-arvo ja kulttuurisen monimuotoisuuden itseisarvon vaaliminen toteutuisivat (Hollinger 1995/2000, 129).

Hollingerin tutkimus on vastaanotettu ristiriitaisesti arvosteluissa ja jatkotutkimuksissa. Sen muotoilemiin ajatuksiin on suhtauduttu myönteisesti, mutta sitä on myös kritisoitu. Esimerkiksi Stephen L. Klineberg ylistää Hollingerin tutkimuksen terävyyttä ja monipuolisuutta *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* -teoksen kritiikissään ja povaa aiheelle mielenkiintoisia jatkotutkimuksia (Klineberg 1998, 791–792). Lawrence H. Fuchs puolestaan moittii omassa arviossaan Hollingerin teosta epämääräisyydestä ja selkeiden käytännön ideoiden puutteesta. Fuchs mukaan Hollingerin näkemykset ovat tärkeitä, mutta eivät kovinkaan mullistavia, eikä hän uuden ideologian maalailun ohessa osaa kertoa, millaisiin toimiin amerikkalaisessa yhteiskunnassa tulisi ryhtyä esimerkiksi etnis-rodullisen viisikulmion tai monietnisten oikeuksien ajamisen suhteen, jotta postetninen ihanne saavutettaisiin (Fuchs 1997, 84).

Tässä tutkielmassa käsiteltävän Mark Steinin lisäksi myös monet muut tutkijat ovat tarttuneet Hollingerin kehittämään termiin ja soveltaneet sitä omissa yhteiskuntatieteellisissä ja humanistisissa tutkimuksissaan. Esimerkiksi Frederick Aldama hyödyntää *postetnisuus*-termiä teoksessaan *Postethnic Narrative Criticism* (2003), jossa hän tutkii maagista realismia ja monietnisyyttä Oscar "Zeta" Acostan, Ana Castillon, Julie Dashin, Hanif Kureishin ja Salman Rushdien teoksissa. Shaul Magid puolestaan tutkii amerikanjuutalaisuutta postetnisestä näkökulmasta teoksessaan *American Post-Judaism: Identity and Renewal in a Postethnic Society* (2013). Termiä on käytetty myös muussa siirtolaisuutta ja etnisiä vähemmistöjä koskevassa tutkimuksessa.

Hollinger on jatkanut postetnisiksi määrittelemiensä ilmiöiden tutkimista

myös itse. Hän on tutkinut esimerkiksi Barack Obaman presidenttivaalikampanjaa postetnisestä näkökulmasta (“Obama, The Instability of Color Lines, And the Promise of a Postethnic Future”, 2008) ja vastannut alkuperäiseen tutkimukseensa kohdistettuun kritiikkiin, (“The Concept of Post-Racial: How Its Easy Dismissal Obscures Important Questions”, 2011). Edellisessä artikkelissa Hollinger toteaa, että artikkelin ilmestymishetkellä postetninen yhteiskunta on yhä pelkkä haave, mutta silti mahdollinen kulkusuunta ottaen huomioon artikkelin esittelemät muutokset tavassa, jolla etnis-rodullisia viiteryhmiä ja niiden sisäistä vaihtelua on alettu hahmottamaan (Hollinger 2008, 1037). Jälkimmäisessä artikkelissa hän vertailee omaa termiään kritisoimaansa *post-rodullisuuden* käsitteeseen ja perustelee uudestaan, miksi postetnisyys on hänen mukaansa hyödyllinen työkalu etnis-rodullisten kysymysten käsittelyssä. Hän käsittelee myös termiin kohdistettua kritiikkiä ja pohtii, miksi sana *postetninen* herättää yhä kiihkeää vastustusta ja syytöksiä siitä, että se suhtautuu yliolkaisesti rasismiin ja etnisyyteen (Hollinger 2011, 174). Hollingerin mukaan osa vastustuksesta johtuu siitä, että termi ymmärretään usein joko väärin tai siitä puhutaan väärällä painotuksella (Hollinger 2011, 174–174). Itse hän viittaa Robert Putnamin, David Masteyn ja Jonathan Riederin tutkimuksiin esimerkkeinä tutkimuksista, joissa sanaa postetnisyys on käytetty hänen omia intentioitaan vastaavassa merkityksessä (Hollinger 2011, 176).

2.2. Mark Stein ja postetninen romaani

Hollingerin tutkimus tarkastelee etnisyyteen liittyviä käsitteitä ja niiden käyttöä akateemisessa ja yhteiskunnallisessa keskustelussa, mutta hänen jälkeensä termiä on sovellettu myös kirjallisuudentutkimukseen. Mark Stein tutkii postetnisyyttä taiteentutkimuksen näkökulmasta teoksessaan *Black British Literature: Novels of Transformation* (2004). Steinistä termi *postetninen* kuvaa osuvasti etnisyyteen ja postkolonialismiin liittyvään keskusteluun reagoivaa taidetta ja taiteilijoita, jotka teoksissaan kommentoivat, kritisoivat ja tutkivat etnistettyyn subjektiin ja taiteilijaan kohdistuvia odotuksia (Stein 2004, 112, 115). Teoksessaan Stein analysoi Hollingerin termiä ja laatii sen pohjalta oman määritelmänsä postetnisestä romaanista. Esimerkkinä hän käyttää erityisesti brittiläisen kirjailijan Hanif Kureishin tuotantoa, jota hän lukee postetnisenä kirjallisuutena.

Stein asettuu Hollingerin linjoille kritisoidessaan kulttuurin, etnisyyden ja ”rodun” käsitteiden sekoittumista kulttuurista moninaisuutta koskevassa keskustelussa (Stein 2004, 113). Hän allekirjoittaa myös Hollingerin ajatuksen siitä, että historialliset ja biologiset tekijät eivät yksinomaan määritä sitä, millaisia sosiaalisia kytköksiä yksilöt elämässään muodostavat ja mihin ominaisuuksiin heidän itseymmärryksensä perustuu (Stein 2004, 113). Kuitenkin Stein kritisoi Hollingeria siitä, ettei tämä anna tarpeeksi painoarvoa yhteiskuntaluokan merkitykselle hahmotellessaan tutkimuksessaan vapaaseen sosiaaliseen liikkuvuuteen perustuvaa postetnistä ihanneyhteiskuntaa. Steinin mukaan on tärkeää ottaa huomioon, että yksilö voi luoda sosiaalisia kytköksiä ainoastaan niissä puitteissa, joihin hänellä on yhteiskuntaluokkansa ja etnisen taustansa puolesta mahdollista vaikuttaa (Stein 2004, 113). Heikommassa asemassa olevien mahdollisuudet sosiaaliseen liikkeeseen ovat rajalliset, sillä yhteiskunnan hierarkiassa on helpompi liikkua ylhäältä alaspäin kuin toisin päin. Stein väittää, että Hollingerin oletus sosiaalisen liikkuvuuden vaivattomuudesta osoittaa hänen myös olettavan erheellisesti, että valkoista keskiluokkaa koskeva sosiaalinen liikkumavapaus pätee kaikkiin (Stein 2004, 113). Stein tähdentää itse, että etnisille vähemmistöille sosiaalinen liikkuvuus on rakenteellisen syrjinnän vuoksi hankalaa, ja se voi onnistuessaankin vaatia kulttuurisen itseilmaisun tukahduttamista (Stein 2004, 113). Myös käsitys etnisyyksien välisistä hierarkioista ja niiden välillä liikkumisesta herättää Steinissä käsitteiden merkityksiin ja mielle yhtymiin liittyviä kysymyksiä:

In a sense Hollinger is suggesting something akin to upward social mobility, a mobility which is charted not in terms of class but in terms of ethnicity. But what is “up” or “down” on this scale? The question is not only who can “afford” this mobility, but also what, precisely, is the “cost” of such mobility for different ethnic groups. What are the “losses”, and what are the “gains”? (Stein 2004, 113)

Stein ei lähde teoksessaan etsimään ratkaisuja esittämälleen kritiikille, vaan hän pitää siitä huolimatta termiä *postetninen* käyttökelpoisena perustana omille taiteentutkimuksellisille kysymyksilleen. Hänelle postetninen kirjallisuus merkitsee kirjallisuutta, joka ilmentää tietoisuutta ”etniseen” romaaniin ja kirjailijaan kohdistetuista odotuksista ja kritisoi siten koko ”etnisen” taiteen kategoriaa:

In my usage, the term *postethnic literature* characterizes writing that shows an awareness of the expectations that so-called ethnic writing faces; I apply it to texts working through these expectations and going beyond them. “Postethnic”, then, does *not* try to *transcend* the “ethnic.” Instead, it disputes the confinements of the very category. (Stein 2004, 112)

Postetninen taide on Steinin määritelmän mukaan ”tietoisesti postkolonialistista taidetta”, joka hyödyntää etnisyyteen liittyviä kliseitä, väittämiä ja odotuksia raakamateriaalinaan ja muovaa niistä oman, uudenaikaisen näkökulmansa (Stein 2004, 115). Vanhoja valtarakenteita, käsitteitä ja kysymyksenasetteluja kolistelemalla postetninen taide pyrkii murtautumaan ”etnisen” taiteen kategorian kahleista.

2.2.1. ”Etnisen” kirjallisuuden ongelmia

Päällimmäisin Steinin postetnisyyden avulla käsittelemistä kysymyksistä koskee ”etnisen” taiteen epämääräistä käsitettä, jonka Stein kyseenalaistaa kokonaisuudessaan. Stein kritisoi artikkelissaan sen epäjohdonmukaisia määrittelyperusteita:

What is “ethnic” art? Does the artist's ethnicity endow it with this quality? If so, then all art would be “ethnic” on one level. Is it the represented subject matter decisive? Are the artifact's formal and aesthetic properties crucial? Or the provenance of the materials? Could the context possibly be significant, Hessian being as “ethnic” in one place as Indian is in another? (Stein 2004, 108–109)

Lajitteluperusteena ”etnisuus” on älytön, ja se kertoo enemmän luokituksen antajan etnis-rodullisista ja kulttuurisista oletuksista kuin etnistetyistä taiteilijoista ja heidän teoksistaan.

Steinin mukaan erityisesti postkolonialistista kirjallisuutta on tavattu lukea ”etnisenä” kirjallisuutena – entisistä siirtomaista nykyaikaisiin länsimaihin kantautuvina eksoottisina tuulahduksina, joiden saatetaan katsoa olevan enemmän etnografisia tai yhteiskunnallisia tekstejä kuin itsenäisen taiteilijan luomaa kaunokirjallisuutta (Stein 2004, 111). Postkolonialistisen romaanin suosio nostaa esiin postkolonialistisia subjekteja ja taiteilijoita, mutta toisaalta sen asema eksoottisessa marginaalissa

vahvistaa kulttuureja ja etnisyyksiä ”tuttuihin” ja ”vieraisiin” jakavia kolonialistisia valta-rakenteita (Stein 2004, 111). Joka tapauksessa etnisesti vieraiksi miellettyjen taiteilijoiden sysääminen yhden ja saman luokituksen alle on harhaanjohtavaa. Stein esittää, että etnistettyjen taiteilijoiden kirjo on todellisuudessa kulttuurisesti heterogeeninen ja mielivaltaisesti rajattu kategoria, jonka yhdistäviä tekijöitä ovat vain tumma ihonväri ja länsimaisesta näkökulmasta katsottuna eksoottiseksi mielletty tausta (Stein 2004, 114). ”Etnisen” taiteen käsitteen alle niputetaan valtava määrä täysin erilaisista kulttuureista kotoisin olevien tekijöiden teoksia, aivan kuin valkoihoisen länsimaisen lukijan kokemus tekijän eksoottisuudesta loisi kaikkien etnistettyjen kulttuurintuotteiden välille luontaisen yhteyden.

”Etnisyyden” leima asettaa teokselle myös lukijan tulkintaa ohjaavia voimakkaita ennako-oletuksia. Jos teoksen tekijä etnistetään, asetetaan tämän tuotantokin herkästi etnisesti koodattuun tulkintakehykseen muista mahdollisista kirjailijan näkökulmaan vaikuttavista tekijöistä ja teoksen sisällöstä riippumatta (Stein 2004, 111). Odotukset liittyvät usein tekijän etnisen viiteryhmän tai kulttuurisen taustan representaatioihin – siihen, kenestä tai keistä tekijä kertoo ja millä tavalla. Etnistetty kirjailija nähdään usein etnisen viiteryhmänsä edustajana, jolla on velvollisuus toimia äänenkannattajana tai ”kulttuurien välisenä tulkkina” (Stein 2004, 114). Tuotannon sisältöön kohdistuvat odotukset asettavat etnistetylle taiteilijalle niihin mukautumiseen tai niistä irtautumiseen liittyviä paineita. Tekijän ja tämän etnisen taustan voimakas samastaminen myös vähättelee tämän taiteellista yksilöllisyyttä ja itsenäisyyttä; kun tekijä sidotaan vahvoihin sisällöllisiin odotuksiin ja kun tämä assosioidaan voimakkaasti etniseen viiteryhmäänsä, saattaa hänen teoksensakin näyttäytyä itsenäisen tekijän luoman taiteen sijaan pelkkänä etnografisena tekstinä (Stein 2004, 111).

Taiteen ja taiteilijoiden jaottelu tuttuihin, länsimaisiin ja etnisesti neutraaleihin sekä vieraisiin, ei-länsimaisiin ja etnistettyihin latistaa jälkimmäisen kategorian sisäistä monimuotoisuutta ja sen ainaista alisteisuutta edellä mainitulle kategorialle. Pelkkä ”etnisen” taiteen käsitteen olemassaolo viittaa siihen, että etnisyyttä mielletään yhä kiinteäksi, muuttumattomaksi, reaalisesti olemassa olevaksi ominaisuudeksi. Etnistetyn taiteilijuuden taakkaan liittyvä ahdistus näkyy Steinin mukaan postetnisessä kirjallisuudessa, joka ominaisillaan heijastaa aiheesta käytyä keskustelua ja ristiriitaisten odotusten painetta (Stein 2004, 115).

2.2.2. Postetninen romaani ja etnisyyden esittäminen

Stein havainnollistaa väitteitään teoksessa analysoimalla intialais-englantilaisen kirjailijan Hanif Kureishin teoksia ja niiden vastaanottoa postetnisyyden näkökulmasta. Etnisen perimänsä takia kirjailijaan on kohdistettu edustuspaineita (Stein 2004, 114) ja häntä on myös toisinaan syytetty ”itsensä myymisestä” tai etnisen viiteryhmänsä ”vääränlaisesta” kuvaamisesta (Stein 2004, 121, 141). Kureishiin kohdistuvat odotukset ja syytökset osoittavat, että eri tahoilla on erilaisia näkemyksiä siitä, mistä ja keistä etnistetty kirjailija saa kertoa ja millä tavalla. On vaikea kuvitella, että vastaavanlaisia odotuksia kohdistettaisiin etnistä valtavirtaa edustavaan kirjailijaan. Steinin mukaan Kureishin tuotanto heijastaa postkolonialismiin ja etnistettyyn taiteilijaan kohdistuvia ristiriitaisia odotuksia sekä Kureishin halua pyristellä eroon taiteellista vapauttaan rajoittavista leimoista ja vaatimuksista. Tästä syystä Stein pitää Kureishin teoksia postetnisinä teksteinä (Stein 2004, 114–115, 142).

Kureishin esikoisromaani *The Buddha of Suburbia* (1990, vastedes *Buddha*) kuvaa etnisyyteen liittyviä keskusteluja, vaatimuksia ja oletuksia tavalla, jonka Stein tulkitsee postetniseksi. Se kertoo näyttelijäksi ryhtyvistä intialais-englantilaisesta Karimista, jonka elämää etnis-rodulliset stereotyyptit ja rasismi rajoittavat. Postetninen tietoisuus etnisyydestä ja sen monista puolista on Steinin mukaan teoksessa läsnä niin esteettisellä, temaattisella kuin rakenteellisellakin tasolla (Stein 2004, 142). Karim yrittää rakentaa monipuolista näyttelijänuraa ja löytää sijaa Lontoon kulttuuriväen seurapiireissä, mutta törmää jatkuvasti toiseuttaviin ja syrjiviin valtarakenteisiin ja ennakkoluuloihin, jotka painostavat häntä pysymään etnisille vähemmistöille osoitettujen raja-aitojen sisällä. Karim kohdataan milloin eksoottisena, milloin eroottisena ja milloin uhkaavana ”etnisenä”, eikä hän onnistu tulemaan ymmärretyksi itsenäisenä subjektina. Karimin ja hänen läheistensä käymien etnis-rodullista itsemäärittelyä koskevien keskustelujen, väittelyiden ja neuvottelujen myötä etnisyyden nivoutuu olennaiseksi osaksi romaanin tematiikkaa. Samalla se heijastaa myös ”etnistä” taidetta ympäröivää vakiintuneiden odotusten ja tulkintojen kehään, josta etnistetty subjekti yrittää paeta.

Steinin tulkinnan mukaan postetnistä teoksen tematiikassa on ahtaiden roolien ja ulkoisten määritelmien kritisoinnin lisäksi sen tapa kuvata etnisyyttä ja yhteisöjä sosiaalisina prosesseina, jotka rakentuvat vuorovaikutuksesta ja valinnoista (Stein 2004, 122). Teoksen henkilöhahmot eivät ole juurtuneet kiinni perimiinsä etnisiin, sosioekonomisiin tai kulttuurisiin yhteisöihin, vaan he kykenevät määrätyissä rajoissa liikkumaan yhteisöjen välillä ja luomaan uusia sosiaalisia kytköksiä (Stein 2004, 115). Vaikka Karim on syntyessään ja kasvaessaan ”perinyt” paikan Englannin intialais-pakistanilaisessa yhteisössä, onnistuu hän luomaan kytköksiä myös muihin yhteisöihin vuorovaikutuksen avulla (Stein 2004, 115, 122). Romaani suhtautuu kuitenkin Steinin mukaan kriittisesti ajatukseen siitä, että sosiaalinen liikkuvuus olisi kaikille yhtä helppoa etnisestä tai sosioekonomisesta taustasta riippumatta. Yhteiskunnassa vallitsevat syrjivät valtarakenteet rajoittavat Karimin mahdollisuuksia luoda uusia sosiaalisia kytköksiä täysin vapaasti. Hän törmää suljettuihin oviin ja hidasteisiin aina yrittäessään luoda sosiaalisia kytköksiä yhteisöihin, joissa häntä historiallisista syistä vieroksutaan (Stein 2004, 117).

Etnistettyyn subjektiin kohdistuvien rajoitusten lisäksi romaani kuvaa Steinin mukaan postetnisellä tavalla myös etnistettyyn taiteilijaan kohtaamia tulkinnallisia asenteita ja vaatimuksia. Näyttelevä Karim on etnistetty taiteilija, jonka työskentelyä ristiriitaiset vaatimukset ja mukautumispaineet rasittavat. Stein viittaa teoksessaan näkyvästi *Buddhan* kohtaan, jossa ”etnisen” kirjallisuuden kysyntä kiteytyy valtaväestöä edustavan teatteriohjaajan Pyken haluksi kuulla Karimilta henkilökohtaisia kertomuksia ”tädeistä ja norsuista”, jotka ovat Lontoon esikaupungeissa varttuneelle ja syntyneelle Karimille aivan yhtä kaukaisia kuin Pykelle (Stein 2004, 118). Postkolonialistista subjektia ei haluta aidosti kuunnella, vaan tältä odotetaan ennako-odotusten mukaisia, viihdyttävän eksoottisia ja etnisistä stereotyypeistä koostuvia kertomuksia, jotka eivät uhkaa tai kyseenalaista etnisen valtaväestön asemaa. Protestiyrityksistään huolimatta hän menestyy urallaan ainoastaan suostuessaan esittämään stereotyyppisiä etnistetylle näyttelijälle osoitettuja rooleja, kuten hassulla aksentilla puhuvaa intialaisturistia, taksikuskoa ja *Viidakkokirjan* Mowglia (Stein 2004, 117). Näyttelijänä hänet typistetään toistuvasti pelkäksi ruskeaksi kasvoksi, jonka tehtävänä on vahvistaa valkoisen valtaväestön stereotyyppistä käsitystä intialaisuudesta (Stein 2004, 118). Toisaalta Karimia painostetaan myös miellyttämään intialaistaustaisia ystäviään ja poliittisesti korrekteja yleisöjä, jotka tulkitsevat jokaisen yksittäisen intialaisrepresentaation yleistyksiksi koko etnisestä viiteryhmästä (Stein 2004, 120–

121). Karimiin kohdistuva edustusaine rinnastuu etnistettyyn kirjailijaan kohdistettuihin odotuksiin ja vaatimuksiin, jotka kaventavat tekijän taiteellista ilmaisunvapautta ja kykyä erottautua itsenäisenä yksilönä.

Näyttelemineen liittyy Steinin mukaan olennaisesti myös romaanin postetniseen estetiikkaan. Teoksessa näytellään, esiinnyttään, pukeudutaan rooliasuihin ja tehdään ulkoisia muodonmuutoksia ihmisille ja kodeille, minkä kautta teos tuo pintaan keinotekoisuuden ja tekeytymisen tematiikkaa (Stein 2004, 115). Steinin mukaan kyse on ”etniseksi tekeytymistä” (*posed ethnicity*) – stereotyyppisillä rooleilla leikittelyn kautta tapahtuvaa etnisiin viiteryhmiin ja ”etniseen” taiteeseen liittyvien oletusten kommentointia (Stein 2004, 115). Teatraalisuuden ja poseeraamisen kautta Kureishi osoittaa Steinin mukaan olevansa tietoinen etnistettyyn taiteilijaan kohdistuvista odotuksista ja pyrkii purkamaan niitä (Stein 2004, 119). Teoksen postetninen estetiikka rakentuu Steinin mukaan myös runsaasti viljeltyistä metonymisista viittauksista sekalaisiin etnisyyden kliseisiin, kuten vaaseihin, värikkäisiin kankaisiin, uskonnollisiin symboleihin ja intialaiseen ruokaan (Stein 2004, 115). Steinin mukaan romaani kaappaa kliseiksi kuluneet kulttuuriviittaukset ja valjastaa ne omaan käyttöönsä pilkatakseen ajatusta siitä, että satunnaisilla esineillä ja etnisyyden kaltaisen sosiaalisen konstruktion välillä vallitsisi jonkinlainen luonnollinen yhteys. Samalla se parodioi postkolonialistiseen romaaniin kohdistuvaa eksotiikan vaatimusta (Stein 2004, 118).

Esteettisten ja temaattisten piirteiden lisäksi Stein havaitsee postetnisiä piirteitä myös teoksen kerronnallisessa rakenteessa, etenkin sen sisäislukijoiden moninaisuudessa (Stein 2004, 120). Steinin mukaan *Buddha* puhuttelee ideologisesti, sosioekonomisesti ja etnis-rodullisesti moninaisten henkilöhahmojensa kautta erilaisia lukijoita ja osoittaa olevansa tietoinen heidän odotuksistaan. Tämä ilmenee romaanissa Karimiin kohdistettujen mielipiteiden, vaatimusten ja odotusten paljoutena, monipuolisuutena ja keskinäisenä ristiriitaisuutena, kun häntä vaaditaan näyttelijäntyössään ja yksityiselämässään harkitsemaan jokaisen valinnan kohdalla sitä, millaisen kuvan hän antaa omasta etnisestä viiteryhmästään (Stein 2004, 120–121). Eräät tahot vaativat häntä mukautumaan valtavirtaan ja toiset taas erottautumaan siitä korostamalla etnistä taustaansa; toisaalla häntä painostetaan miellyttämään valtavirtayleisöä tarjoilemalla heille etnisiä ja kulttuurisia kliseitä ja toisaalla taas pysymään ”omilleen” uskollisena ja edustamaan etnistä viiteryhmäänsä arvokkaasti (Stein 2004, 120–121). Romaani ikään kuin ennakoii monta mahdollista tapaa, jolla

lukija voi suhtautua teoksen teemoihin.

Tietoisuus lukijoiden moninaisuudesta näkyy Steinin mukaan myös teoksen satiirissa, joka asettaa postkolonialismista, monikulttuurisuudesta ja etnisyydestä käytävän keskustelun kuluneimmat argumentit naurunalaisiksi. Pilkan kohteeksi joutuvat aivan kaikki esikaupunkien rasisteista alentuvasti puhuviin kulttuuriliberaaleihin (Stein 2004, 120). Romaani irvailee valtaväestön kapeakatseisuudelle, mutta samalla se pilkkaa Steinin mukaan myös teoksen intialaistaustaisia hahmoja, joiden toiveikkaiden mielikuvien ja todellisuuden väliin jää ironinen välimatka (Stein 2004, 120). Kaikkia esiin nousevia kohteita pilkkaava *Buddha* ravistelee satiirillaan kolonialistisia raameja, joiden puitteissa postkolonialistisiakin romaaneja usein luetaan:

The Buddha of Suburbia (1990) and *The Black Album* (1995), Kureishi's first two novels, bear a relationship to colonialism and post-colonialism and mediate what it means for a text to be so positioned. They can be considered *self-consciously* post-colonial. By this I mean that the expectations of the field are neither rejected wholesale nor noiselessly imbibed. Instead, these expectations are embraced, parodied, and tampered with. Kureishi's first two novels self-consciously – and excessively – fit the mold of "post-colonial writing"; in the process the mold not only overflows but cracks in places. (Stein 2004, 115)

Steinin tulkinnan mukaan *Buddhan* kaltainen postetninen romaani sujahtaa postkolonialistisen romaanin nahkoihin ja käyttää hyväkseen kaikkia sen kliseitä niin liioitellusti, että sitä turhaan rajoittavat oletukset ja vaatimukset alkavat näkyä ja murtua.

2.2.3. Postetninen romaani ja etnisyyden näkymättömyys

Postkolonialistiseen romaaniin kohdistetuilla odotuksilla ilakoivaa *Buddhaa* voidaan Steinin mukaan lukea monella tasolla postetnisenä romaanina, mutta Stein kokee Kureishin vuonna 1998 julkaistun romaanin *Intimacyn* täyttävän postetnisen romaanin kriteerit vielä paremmin (Stein 2004, 131). Paradoksaalisesti *Intimacyn* postetnisyyks muodostuu Steinin mukaan siitä, että puuttuvat lähes kaikki ne piirteet, jotka saavat

hänet määrittelemään *Buddhan* postetniseksi tekstiksi (Stein 2004, 135). Jos *Buddha* liioittelee ”etnisen” romaanin piirteitä, on *Intimacy* ”etnisen” romaanin täydellinen vastakohta.

Intimacy kertoo perheensä ja rakastajattarensa välillä arpovasta keski-ikäisestä lontoolaismiehestä Jaystä ja hänen ihmissuhteistaan, eikä sen sisältö liity näkyvällä tavalla postkolonialismiin tai kulttuuriseen monimuotoisuuteen. *Intimacy* rakenteeseen ei ole punottu etnisyyden kliseitä, sen päähenkilö ei pöde etnisen toiseuden tuskaa, eikä se nivo itseään selkeästi osaksi postkolonialistista diskurssia. Postetniseksi tekstiksi romaanin tekee Steinin mukaan se, että Jayn etninen tausta jää lukijalle epäselväksi (Stein 2004, 131). Stein väittää, että Jay on etniseltä perimältään mahdollisesti aasialainen, vaikka asiaan ei koskaan viitata eksplisiittisesti. Jayn nimi ei paljasta hänen etnistä taustaansa, hänen ympäristöönsä ei ole siroteltu määrättyyn etniseen viiteryhmään liittyviä objekteja eikä hän korosta itseään kuvatessaan omaa etnis-rodullista erilaisuuttaan suhteessa toisiin. Stein esittää, että romaani paljastaa Jayn etnisen taustan korostamalla sen sijaan hänen elämäkumppaninsa ja tyttöystävänsä ihojen valkoisuutta ja Jayn kokemusta sen etnisestä vieraudesta (Stein 2004, 132). Valkoisten naisten etnisyys on teoksessa näkyvää, Jayn puolestaan neutraalia; etnisen ensimmäisyyden ja toiseuden suhde on siis valtavirran oletuksiin nähden käänteinen.

Steinin mukaan postetnisyyden kannalta romaanin kiinnostavat kysymykset ovat ne, joita se ei kysy ääneen: miksi Jayn etnisyydellä on väliä, tai miksi sillä ei ole väliä (Stein 2004, 135)? Pitääkö siitä ilmoittaa lukijalle? Merkitseekö Jayn ”maastoutuminen” valtavirtaan sitä, että hän on luopunut jostain – ja jos on, niin mistä (Stein 2004, 135)? Koska teksti ei kysy kysymyksiä suoraan, ei se anna niihin myöskään vastauksia, mutta Steinin mukaan Jayn etnisyyden epäolennaisuus merkitsee ”etniseen” kirjallisuuteen kohdistuvien rajoitusten heikentymistä (Stein 2004, 135). Kertojana toimiva Jay ei asettaudu etnisen taustansa takia tutusti marginaaliin, vaan hän omaksuu luontevasti ensimmäisyyden ja etnisen neutraaliuden aseman. Steinin mukaan on myös merkittävää, että Jay puhuttelee lukijaa sanalla *we* ja asettaa näin ympyrän itsensä ja lukijan saman piirin sisälle sen sijaan, että hän puhuttelisi valtavirran edustajaksi oletettua lukijaa sitkeästi pystyssä pysyvän etnisen raja-aidan takaa (Stein 2004, 134). Jayn ja lukijan välille ei valmiiksi oleteta kulttuurista tai etnistä eroa.

Intimacy ei rakennu postkolonialistisen romaanille ominaiselle perusolettamukselle siitä, että etniseen vähemmistöön kuuluvaa henkilöhahmoa

kuvaavan romaanin on lähtökohtaisesti kerrottava toiseuden suhteesta ensimmäisyyteen ja heikomman suhteesta vahvempaan. Valta-asetelmaa ei tarvitse kumota, koska sitä ei ole rakennettu romaanin sisälle alun perinkään. Jos postetnisen romaanin tavoitteena on etnistettyyn taiteilijaan kohdistuvien odotusten murtaminen, onnistuu *Intimacy* Steinin mukaan tehtävässään *Buddhaa* paremmin:

There is a subtle difference between making an effort not to meet expectations, and not meeting expectations. In the former case, these expectations are paradoxically heeded by being circumnavigated. In the latter case they have not disappeared but are losing their grip. (Stein 2004, 135)

Steinin päätelmät viittaavat siihen, että postetnisellä romaanilla on hänen ajattelussaan tavoite – postkolonialistisen subjektin lopullinen murtautuminen marginaalista valtavirtaan, etnisen toiseuden piiristä ensimmäisyyden piiriin.

Steinin hahmottelema postetninen romaani on teos, joka tarkastelee postkolonialistista romaania ja monikulttuurisuuden ympärillä vellovaa keskustelua askeleen päästä ja vastaa näkemäänsä joko tarttumalla suoraan päätä itseensä kohdistuviin odotuksiin ja rutistamalla ne hengiltä – tai ohittamalla ne täysin. Sen postetninen näkökulma voi ilmetä esteettisellä tasolla etnisten viittausten, stereotyyppien ja kliseiden liioittelevana ja parodisena käyttönä. Tarinan tasolla postetnisyys voi näkyä esimerkiksi henkilöhahmojen oman itseymmärryksen ja ulkoisten määritelmien välisessä ristiriidassa; etnistetyjen henkilöhahmojen oma käsitys itsestään sekä heidän itse solmimansa sosiaaliset kytkökset saattavat törmätä toistuvasti muiden ihmisten ja instituutioiden esittämiin oletamuksiin siitä, keitä he ovat ja mihin viiteryhmiin he samastuvat (Stein 2004, 113). Kerronnan ja rakenteen tasolla postetnisyys voi ilmetä sisäislukijoiden moninaisuutena ja sisäistekijän ilmentämänä tietoisuutena postkolonialistista romaania rajoittavista odotuksista (Stein 2004, 120). Postetnisen romaanin sisäistekijä osoittaa olevansa tietoinen itseensä kohdistuvista monista, usein keskenään ristiriidassa olevista odotuksista ja tahoista, jotka niitä esittävät. Selkeä tietoisuus kirjallisuudesta, tekstien eri rekistereistä ja kerronnallisista rakenteista tekevät postetnisestä romaanista tyypillisen postmodernin ilmiön.

Steinin näkökulmasta postetninen romaani pyrkii etnistetyn subjektin kohtaamasta ahdistuksesta, mutta postetnisen romaanin tavoitteet on tulkittu myös

toisin. Seuraavaksi tarkastelen aiheeseen kohdistettua kritiikkiä paneutumalla Mita Banerjeeen postetnistä romaania käsittelevään artikkeliin. Banerjee tutkii postetnisyyttä Steinin tavoin Kureishin romaanien kautta, mutta tulkitsee postetnisyyden merkitsevän edistysaskeleen sijaan taantumuksellista virtausta.

2.3. Mita Banerjee ja postetnisyyden kritiikki

David Hollinger mukaan postetnisyys edustaa monikulttuurisen aatteen päivitettyä versiota, jonka tavoitteena on etnisesti, rodullisesti ja kulttuurisesti moninaisen yhteiskunnan ja sen tasa-arvoisuuden puolustaminen. Mita Banerjee on kuitenkin kritisoinut postetnisyyttä juuri valtavirtaistumisesta ja suorastaan kolonialistisesta näkökulmasta. Artikkelissaan ”Postethnicity and Postcommunism in Hanif Kureishi’s *Gabriel’s Gift* and Salman Rushdie’s *Fury*” (teoksessa *Reconstructing Hybridity: Postcolonial Studies in Transition*, 2007) Banerjee yhdistää postetnisyyden syyskuun 11. päivän terrori-iskuja seuranneeseen poliittisen konservatismen aaltoon, joka johti Banerjeen mukaan myös postkolonialistisen tutkimuksen kriisiin (Banerjee 2007, 309). Banerjeen mukaan terrori-iskuja käsittelevässä keskustelussa ihanteellinen ajatus hybridistä – kahden kulttuurin harmonisesta yhdistelmästä – törmäsi uutisiin uskonnollisen fundamentalismin synnyttämästä väkivallasta ja heikensi näin uskoa kulttuuriseen hybridismin kykyä toimia ratkaisuna valta- ja vähemmistökulttuurien välisille ristiriidoille. Kulttuurinen ja etninen toiseus alettiin Banerjeen mukaan kokea tällöin potentiaalisena uhkana, jota näennäinen hybridismi vain peitteli (Banerjee 2007, 310).

Banerjee väittää, että postkolonialistinen romaani reagoi tähän poliittiseen kuohuntaan ottamalla aatteellisen harppauksen kohti valtavirtaa. Postkolonialistinen subjekti on omaksunut Banerjeen mukaan valkoisen subjektiviteetin karistaakseen yltään etniseen toiseuteen liitetyt negatiiviset konnotaatiot. Samalla postkolonialistinen subjekti on omaksunut vieraiksi koettujen kulttuurien erityispiirteisiin ja kieliin ärsyntyneesti reagoivan ”valkoisen katseen” ja ”valkoisen korvan” (Banerjee 2007, 312, 320). Esimerkkinä hän käyttää Kureishin vuonna 2001 ilmestynyttä romaania *Gabriel’s Gift* (vastedes *Gabriel*), joka kertoo entisestä rock-muusikosta Rexistä ja tämän pojasta Gabrielista. Romaanin kaikki päähenkilöt ovat valkoisia. Banerjee

tulkitsee teoksen kuvaavan pohjimmiltaan postkolonialistisen subjektin ahdistusta ja ”halua olla valkoinen”, minkä Banerjee yhdistää postetnisyyteen (Banerjee 2007, 313).

Banerjeeta kiehtoo erityisesti teoksen antama kuva entisistä neuvostomaista ja niiden asukkaista. Romaanissa esiintyvää itäeurooppalaista au pairia Hannahia kuvaillaan teoksessa vähä-älyiseksi, haisevaksi ja fyysisesti suorastaan kuvottavaksi naiseksi, jonka Gabrielissa herättämä vastenmielisyys vaikuttaa Banerjeen mielestä lähes etnis-rodullisen toiseuden havaitsemiselta ja karttamiselta, vaikka sekä Hannah että Gabriel luokitellaan perinteisesti samaan etnis-rodulliseen viiteryhmään (Banerjee 2007, 317). Banerjee väittää, että entisten ”etnisten” valtavirtaistuessa *postkommunistisuudesta* on tullut uutta postkolonialismia. Entisten neuvostoblokkimaiden asukkaista on taas tullut uusia ”etnisiä”, joihin valtaväestön ja valkoisen subjektiviteetin omaksuneen ”postetnisen” väestönosan rasismi, hämmästyly ja stereotypisoiva katse nyt kohdistetaan. Tästä syystä postetnisyyks ei edusta Banerjeelle uutta askelta kulttuurisen moninaisuuden tutkimuksessa, vaan paluuta vanhaan kolonialismiin ja länsimaiseen valtavirtaan (Banerjee 2007, 320). Postetnistä romaania leimaa Banerjeen mukaan pilkka, joka kohdistuu niihin, jotka eivät historiallisista syistä kykene irrottautumaan etnisyydestään (Banerjee 2007, 318). Tämän yhtälön entisille etnisille puolestaan postetnisyyks merkitsee Banerjeen mukaan pakoa savuverhon turvin etnisestä marginaalista kohti valkoista länsimaista valtakulttuuria.

Banerjeen ymmärrys postetnisyydestä poikkeaa monilta osin Hollingerin ja Steinin määritelmistä. Hollinger korostaa kaikkien sosiaalisten kytkösten riippuvaisuutta valinnanvaraisuudesta, muttei vähättele etnisyyden merkitystä keskeisenä sosiaalisena ympäristönä, jonka perusteella kytköksiä luodaan (Hollinger 1995/2000, 117). Tutkimuksessaan Hollinger tähdentää useaan otteeseen, että postetnisyyks eroaa sitä paljon muistuttavasta kosmopolitanismista juuri siksi, että postetnisyyks myöntää perimän ja etnisen taustan olevan sekä itseisarvoisesti tärkeitä että olennaisia itseymmärryksen ja sosiaalisten kytkösten muodostamisen perusteita – mutta vain eräitä sellaisia muiden joukossa (Hollinger 1995/2000, 13). Hollingerin määritelmän mukainen postetnisyyks ei pyri tukahduttamaan etnisyyttä länsimaisen valtakulttuurin hyväksi, vaan se suhtautuu monikulttuurisuuden tavoin myötämielisesti kulttuurien ja etnisyyksien monimuotoisuuteen ja niiden väliseen tasa-arvoon. Se ainoastaan kritisoi biologisesti kyseenalaista käsitystä etnisen identiteetin myötäsytntyisyydestä ja esittää sen sijaan, että sosiaalinen ympäristö ja oma halu olla kytköksissä määrättyyn sosiaaliseen ryhmään vaikuttavat kaikkein olennaisimmin

siihen, minkälaiseksi ja kuinka tärkeäksi kukin yksilö kokee oman etnisyytensä oman itseymmärryksensä kannalta, ja että biologia ja historia eivät sanele sitä, millaisia sosiaalisia kytköksiä ihmiset luovat elämässään (Hollinger 1995/2000, 119).

Hollingerin määritelmä ei painosta postkolonialistista subjektia valtavirtaistumaan, muttei myöskään paheksu tai kiellä sitä (Hollinger 1995/2000, 117). Tärkeämpää on, että etninen määrittely ei tapahdu ulkoa päin, vaan että yksilölle myönnetään vapaus määritellä itse itsensä. Tästä syystä Banerjeen käsitys postetnisyydestä ei vaikuta kohtaavan Hollingerin määritelmää. Banerjee olettaa artikkelissaan postetnisyyden ihannoivan valtavirtaa, ja että postetnisen näkökulman omaksuminen johtaa väistämättä postkolonialistisen subjektin assimiloitumiseen valkoiseen valtaväestöön.

Mark Stein puolestaan määrittelee postetnisen romaanin postkolonialistista diskurssia refleктоivaksi teokseksi, joka parodian, satiirin ja liioittelun keinoin tuulettaa etnisyyteen ja ”etniseen taiteeseen” liittyviä odotuksia ja oletuksia. Banerjeen mainitseva pilkka on osa tätä prosessia, mutta ainakaan *Buddhassa* se ei kohdistu ainoastaan ”niihin, jotka eivät historiallisista syistä kykene irrottautumaan etnisyydestään”. *Buddhan* Karim nauraa vanhoillismuslimi Anwarin kykenemättömyydelle sopeutua englantilaiseen arvomaailmaan, isänsä Haroonin huvittaville intialaisille tavoille ja Englantiin vasta saapuneen Changezin sosiaaliselle kömpelyydelle, mutta Karimin pilkka ei kohdistu ainoastaan heihin. Hän ivaa kaikkia ja kaikkea intialaisista englantilaisiin, muslimeista feministeihin ja vasemmistolaisaktivisteista oikeistoporvareihin, ja joutuu myös itse pilkan ja lukuisten nöyryytysten kohteeksi. Kun pilkka kohdistuu kaikkiin, ei yksi väestöryhmä vaikuta toisia heikommalta ja naurettavammalta, eikä romaaniin synny siksi selkeitä kolonialistisia alistussuhteita. Olisi siis vaikeaa väittää Banerjeen tavoin, että *Buddhan* kaltaisessa postetnisessä romaanissa postetnisyyden ilmenisi erityisesti etniseen marginaaliin kohdistuvana irvailulla. *Buddhaa* ei myöskään leimaa valtavirtaistumisen ja valkoisuuden ihailu. Halu on yksi romaanin tärkeimmistä teemoista, mutta Karimin halu ei kohdistu Banerjeen väittämän mukaan valkoisuuteen, vaan valinnanvapaudella kyllästettyyn elämään, josta nauttimista Karimin kohtaamat jatkuvat etniset ennakkoluulot ja suora rasismi rajoittavat.

Banerjeen kritiikki nostaa esiin myös postkolonialistiseen ja etnistettyyn kirjailijuuteen liittyviä kysymyksiä, joita postetnisyyden yrittää ratkaista. Banerjee

suhtautuu lähtökohtaisen tuomitsevasti *Gabrielin* nimihenkilön ihonväriin. Neljätoistavuotiaan valkoihoisen englantilaispojan näkökulman valitseminen vaikuttaa olevan Banerjeesta petturimainen teko aiemmin lähinnä intialais-englantilaisia henkilöihahmoja kuvanneelta kirjailijalta. Kritiikki ei liity suoraan Gabrielin tapaan suhtautua Hannahiin – joka on kieltämättä rasistinen – vaan Banerjee vaikuttaa arvostelevan jos pelkästään sitä, että romaanin päähenkilöt eivät ole ”etnisiä”. Banerjeen kritiikki tuo siksi omalta osaltaan esiin odotuksia ja vaatimuksia, joita etnistetty kirjailija joutuu kohtaamaan. Etniseltä kirjailijalta odotetaan etnisyydestä ja etnisiin vähemmistöihin kuuluvista henkilöihahmoista kertovaa kirjallisuutta, eivätkä he siksi nauti siitä samasta taiteellisesta vapaudesta, joka ”ei-etnisille” kirjailijoille suodaan luonnostaan. Onko etnistetyllä kirjailijalla velvollisuus valita teoksiinsa vain etnistettyjä päähenkilöitä? Jos asia on näin, miksi valkoihoisia kirjailijoita ei velvoiteta kirjoittamaan pelkästään valkoihoisista henkilöihahmoista? Banerjee myös nimittää Kureishia ”postkolonialistiseksi kirjailijaksi” (Banerjee 2007, 313) ja luokittelee *Gabrielin* ”postkolonialistiseksi kertomukseksi” vailla selityksiä ja perusteluita:

‘Whiteness’ and ‘normalcy’ are thus synonymous; and this convergence takes place, not in mainstream fiction, but in a postcolonial narrative.
(Banerjee 2007, 312)

Mikä tekee *Gabrielista* postkolonialistisen? Kuten Banerjee artikkelissaan toteaa (Banerjee 2007, 313), teos sivuaa Hannahin hahmon kautta postkommunismia ja itäeurooppalaisten uudenlaista etnistä toiseutta, mutta sen määrittelemisen postkolonialistiseksi romaaniksi vaatii voimakasta tulkintaa. Englannin intialaisvähemmistöä 1970-luvun Lontoossa kuvaavan *Buddhan* nimittäminen postkolonialistiseksi romaaniksi on perusteltua ja aiheellista, mutta onko *Gabriel* postkolonialistinen romaani vain siksi, että postkolonialistinen näkökulma on ollut läsnä Kureishin aiemmassa tuotannossa? Vai onko syy kuitenkin Kureishin osittain etnisessä taustassa, jonka vuoksi myös Banerjee leimaa Kureishin postkolonialistiseksi kirjailijaksi, jonka romaanit joutuvat automaattisesti etnistettyyn viitekehykseen riippumatta siitä, mistä ne varsinaisesti kertovat? Mark Steinin tutkimusta ajava kysymys on syytä toistaa taas tässä yhteydessä: ”What is ethnic art? Does the author’s ethnicity endow it with this quality? If so, then all art would be ethnic on one level”, (Stein 2004, 108).

Banerjeen artikkeli kuvaa osuvasti Isossa-Britanniassa tapahtuneita sosiaalisia muutoksia, mutta hänen tulkintansa postetnisyydestä ei vastaa Hollingerin alkuperäistä määritelmää. Hollinger linjaa, että etnisyys voi olla tärkeä ilon, yhteisöllisyyden ja itseymmärryksen peruste, mutta toteaa samalla, ettei kenelläkään ole moraalista velvollisuutta assosioida itseään jatkuvasti ja vastentahtoisesti etniseen viiteryhmäänsä (Hollinger 1995/2000, 116). Postetnisyys ei kehota etnisiä vähemmistöjä valtavirtaistumaan, mutta se pidättäytyy tuomitsemasta yksilön etniseen itseymmärrykseen liittyviä valintoja ja korostaa sen sijaan yksilön vapautta määritellä itse oman suhteensa etniseen perimäänsä. Myös kirjallisuudentutkimukseen sovellettuna Banerjeen näkemykset kääntyvät itseään vastaan. Pakottamalla Kureishin postkolonialistisen kirjailijan asemaan ja tulkitsemalla Kureishin *Gabrielia* automaattisesti postkolonialistisena romaanina kirjailijan etnisen taustan takia Banerjee tulee vahvistaneeksi niitä toiseuttavia ja sitovia valtarakenteita, jota postetnisyys yrittää murtaa. Etnistettyä kirjailijaa ei voi postetnisyyden näkökulmasta pakottaa pysymään tuotantotoineen ikuisessa marginaalissa ja ikuisena toisena.

Banerjeen ja muiden Hollingerin kritiikoiden postetnisyyteen kohdistama kritiikki osoittaa, että etnisyydestä käytävä keskustelu on latautunutta ja poleemista. Etnis-rodullisten viiteryhmien keinotekoisuutta ja etnis-rodullisen itsemäärittelyn vapautta alleviivaavat puheenvuorot herättävät vastalauseita, kun niiden tulkitaan vähättelevän rasismien merkitystä ja etnis-rodullisen identifikaation itseisarvoa. Etnis-rodullisuuden pohjimmainen paradoksi – se, miten etnisyys ja ”rodut” ovat sekä eivät ole todellisia, kun kuvitteelliset käsitteet synnyttävät konkreettista toimintaa – mutkistaa keskustelua, sillä sen osapuolet eivät vaikuta olevan aina yhtä mieltä siitä, millä painotuksella aiheesta milloinkin puhutaan.

Ristiriitaisten vaatimusten ja hämäreiden määritelmien värittävä keskustelu näkyy myös Zadie Smithin *On Beauty*ssä. Sen henkilöhahmot yrittävät ymmärtää itseään ja toisiaan, mutta eivät kykeneen näkemään yksilöitä etnis-rodullisten ennakkoluulojen, luokitusten ja mielikuvien takana. Oikeiden ihmisten ja stereotyyppien välillä vallitsee ristiriitoja, joita etnis-rodullisia tulkintoja tottuneesti soveltavat henkilöhahmot eivät aina hahmota. Ristiriitojen kautta *On Beauty* tuo esiin sekä etnis-rodullisten viiteryhmien perimmäisen absurdiuden että niiden konkreettiset vaikutukset: ne luovat harhaanjohtavia mielikuvia etnisesti ja kulttuurisesti yhtenäisistä ryhmistä, joita ei todellisuudessa ole konkreettisella tasolla olemassa, mutta jotka toisaalta vaikuttavat yhteiskunnan sosiaaliseen rakenteeseen konkreettista syrjintää

aiheuttamina, odotuksia asettavana ja sosiaalisia verkostoja muodostavana käytännön kategorioina. Postetninen näkökulma auttaa selkeyttämään väärinkäsitysten, ennakkoluulojen ja historiallisen painolastin sekoittamaa merkitysten verkkoa, jonka avulla *On Beautyn* henkilöhahmot yrittävät käsitellä suhdettaan etnisyyteen.

3. Zadie Smithin *On Beauty* postetnisenä romaanina

On Beautyn Belseyt ovat keskiluokkainen brittiläis-amerikkalainen perhe, jonka englantilaissyntyinen isä Howard opettaa taidehistoriaa ja afroamerikkalainen äiti Kiki työskentelee sairaalan osastopäällikkönä. Pariskunnalla on kolme lasta. Hartaan uskonnollinen ja konservatiivinen Jerome on perheen musta lammas, kunnianhimoinen tytär Zora opiskelee isänsä johdolla yliopistossa ja 16-vuotias kuopus Levi viettää aikansa kuuntelemalla hip hop -musiikkia ja haaveilemalla elämästä suurkaupungin lähiöissä.

Kuvitteellinen Wellingtonin yliopisto ja sen ympärille levittäytyvä pikkukaupunki sijaitsevat Yhdysvaltain itärannikolla lähellä Bostonia. Sen talojen pihoilla näkee ”vähemmän Amerikan lippuja kuin Floridassa, mutta enemmän kuin San Franciscossa” (Smith 2005, 46) ja sen kaduilla kulkee etuoikeutettujen opiskelijoiden ja hyvin palkattujen professorien lisäksi köyhiä haitilaisia maahanmuuttajia. Rikas yliopistoeliitti ja vähäosaiset haitilaiset edustavat kaupungin sosiaalisen hierarkian huippua ja pohjaa, joiden välimaastossa teoksen henkilöhahmot risteilevät. Belseyn perheen oma kotiseutu Redwood näyttäytyy lukijalle korkeasti koulutetun valkoisen keskiluokan suljettuna onnelana, jossa varsinkin huppareihin pukeutuvaa Leviä tuijotetaan pitkään ja epäluuloisesti. Akateemisesti orientoituneet Howard ja Zora ovat yliopistokaupungissa kuin kotonaan, mutta Kiki tuntee olevansa muukalainen keskellä valkoista enemmistöä, jossa kookas musta nainen herättää jatkuvasti niin positiivista kuin negatiivistakin huomiota.

Romaanin juoni käynnistyy, kun Jerome rakastuu Howardin Monty Kippsin kauniiseen tyttäreeseen Victoriaan ja aiheuttaa ensimmäisen Belseyn ja Kippsin perheitä yhdistävistä monista skandaaleista. Karibialaistaustainen britti Sir Monty Kipps on perinteitä ja kristillisiä arvoja kannattava äveriäs, elitistinen, oikeistolainen konservatiivi – vasemmistolaisen ja ateistisen Howardin täydellinen vastakohta, joka kaiken lisäksi tekee taidehistoriallista tutkimusta samasta aiheesta kuin Howard, mutta paljon suuremmalla menestyksellä. Kun Monty Kipps kutsutaan Wellingtonin

yliopistoon vierailevaksi luennoitsijaksi, Belseyn ja Kippsin perheet alkavat kietoutua yhteen. Monty ja Howard ottavat yhteen yliopiston kokoushuoneissa, mutta Kiki ja Montyn vaimo Carlene puolestaan ystävystyvät.

Perheen suhteet hämmästyvät entisestään, kun Howard alkaa tuntea vetoa Wellingtonissa opintonsa aloittavaan Victoriaan, mikä koettelee jo yhdestä syrjähyppystä kärsinyttä Howardin ja Kikin avioliittoa. Howardilla on ollut lyhyt salasuhte kollegansa ja vanhan ystävänsä Claire Malcolmin kanssa, ja Kiki harkitsee avioeroa. Samaan aikaan Zora ihastuu komeaan Carl Thomasiin – itseoppineeseen afroamerikkalaiseen lähiökundiin ja taitavaan lyyrikkoon, joka pääsee lahjakkuutensa vuoksi osallistumaan erityisluvalla Clairen vetämään arvostettuun runoseminaariin ja saa myöhemmin myös työpaikan yliopiston musiikkiarkistosta. Levi puolestaan alkaa viettää aikaa Wellingtonin haitilaisten maahanmuuttajien kanssa.

Carlene Kippsin odottamaton kuolema laukaisee tapahtumaketjun, joka johtaa lopulta perheiden välisten jännitteiden raukeamiseen. Carlene testamenttaa kuolemansa kynnyksellä omistamansa arvokkaan haitilaismaalauksen uudelle ystävälleen Kikille, eivätkä Kippsit kerro asiasta Kikille Carlenen menehdyttyä. Myöhemmin Levi varastaa maalauksen haitilaiskaveriensa innoittamana voidakseen palauttaa sen Haitin köyhille. Carlin ura yliopistossa jää lyhyeksi, kun tily riita mustasukkaisen Zoran kanssa saa hänet lähtemään Wellingtonista. Äitiään sureva Victoria taas päätyy sänkyyn Howardin kanssa ja heidän välilleen syntyy lyhyt suhde, jonka paljastuminen saa Kikin jättämään miehensä. Myös totuus taulusta paljastuu viimein Kikille. Lopussa Kippsit palaavat Englantiin ja Howard jää Zoran komennosta sapattivapaalle miettimään tekojaan.

On Beauty on postetnisyyden näkökulmasta mielenkiintoinen teos, sillä se kuvaa seikkaperäisesti etnis-rodullisten stereotyyppien, luokitusten, mielikuvien ja oletusten synnyttämää hämmennyksen tilaa. Romaanin afroamerikkalaiset ja afrokaribialaiset henkilöahmot navigoivat sosiaalisessa ympäristössään etnis-rodullisiin lohkoihin perustuvien koodien avulla ja joutuvat jatkuvasti suhteuttamaan käytöstään etnisyyteensä liittyviin odotuksiin. Yhteiskunnan sosiaalisen rakenteen jäsentäminen keinoitekoisten etnis-rodullisten lohkojen avulla johtaa kuitenkin toistuvasti väärinymmärryksiin ja täydelliseen kommunikaation puutteeseen. Temaattisen tason lisäksi myös teoksen kerronnallisissa ja esteettisissä keinoissa on postetniselle romaanille ominaisia piirteitä.

Käsittelen tässä luvussa ensimmäiseksi Kiki Belseyn kautta etnistä toiseutta ja rodullistettuun ruumiiseen koodattuja merkityksiä. Toiseksi pohdin Levi

Belseyn etniseen itsemäärittelyoikeuteen ja etnis-rodullisiin mielikuviin liittyviä ongelmia. Kolmantena kokonaisuutena käsittelen Monty Kippiä Mita Banerjeen artikkelissa määriteltynä uskolonialistisena etnisen vähemmistön edustajana. Neljäntenä käsittelen luokkaerojen ja rakenteellisen rasismien yhteyksiä tarkastelemalla Carl Thomasin ja Zora Belseyn ristiriitaista suhdetta. Viimeisenä hahmokeskeisenä kokonaisuutena käsittelen Chouchouta ja teoksen muita haitilaisia henkilöitä ja heidän teoksen afroamerikkalaisissa henkilöissä herättämää ”mustan toiseuden” aiheuttamaa hämmennystä. Lopuksi tarkastelen vielä teoksen kerronnallisia ja esteettisiä keinoja, joiden avulla teoksen postetninen ulottuvuus rakentuu.

3.1. Kiki Belsey ”afrikkalaisena kuningattarena”

Viisikymppinen Kiki Belsey on sairaalan hallintopäällikkö, kolmen lapsen äiti, entinen vasemmistolaisaktivisti, syntyperäinen floridalainen ja innokas joogan harrastaja. Hän on myös satakiloinen afroamerikkalainen nainen, ja useimmissa sosiaalisissa kanssakäymisissä mustan naisen suureen vartaloon liitettävät poliittiset piilomerkitykset peittävät alleen Kikin kaikki muut yksilölliset piirteet. Suurena mustana naisena Kikillä ei ole oikeutta oman itsensä määrittelyyn. Hänen kokonsa, sukupuolensa ja ihonväriinsä tekevät sen hänen puolestaan.

Kiki kantaa ruumiissaan koodeja, jotka eivät ole hänen säädeltävissään. Hänen suuri ja tumma ruumiinsa herättää muissa seksuaalisuuteen, persoonallisuuteen, älyyn ja taustaan liittyviä oletuksia, joita Kiki ei aina itse allekirjoita (Smith 47). Silti hänen on usein mukauduttava hänelle pedattuun mustan feminiinisyyden kliseistä rakennettuun stereotyyppiseen rooliin, sillä muita rooleja ei hänelle ole tarjolla pääasiassa valkoisesta väestöstä koostuvassa elinympäristössään. Etnistä toiseutta valkoisen valtaväestön keskellä edustavana henkilönä Kiki roolitetaan etnis-rodullisen viiteryhmänsä ”edustajaksi”, johon muut projisoivat afroamerikkalaisiin naisiin liittämäänsä mielikuvia välittämättä siitä, vastaavatko ne Kikin todellisia luonteenpiirteitä vai eivät (Smith 2005, 47).

Ylipainoisena mustana naisena Kiki mielletään toisinaan yliseksuaaliseksi ja toisinaan sen vastakohdaksi. Kiki kokee, että monet valkoiset miehet pitävät häntä lauhkeana, hupsuna mamsellina, jonka koko ja ikä torjuvat seksuaalisuuden ja arvokkuuden mahdollisuuden:

When you are no longer in the sexual universe – when you are supposedly too

old, or too big, or simply no longer thought of in that way – apparently a whole new range of male reactions to you come into play. One of them is humour. They find you funny. But then, thought Kiki, they were brought up that way, these white American boys; I'm the Aunt Jemima on the cookie boxes of their childhoods, the pair of thick ankles Tom and Jerry played around. (Smith 2005, 51)

Kypsä ikä ja suuri koko tekevät Kikistä valkoisen valtavirtakulttuurissa vaikuttavien kauneusihanteiden ja koodien valossa hassun ja tätimäisen ja kaikkea muuta kuin seksuaalisesti puoleensavetävän. Afroamerikkalaisessa kulttuurikontekstissa Kikin kokoon yhdistetään kuitenkin päinvastaisia merkityksiä. Hänet mielletään aistilliseksi, erotiikkaa tihkuvaksi karibialaisjumalattareksi, jota afroamerikkalaiset nuorukaiset jahtaavat innoissaan pitkin Bostonin katuja (Smith 2005, 51).

Yhteistä vastakkaisille näkemyksille on, että kumpikaan niistä ei vastaa täysin Kikin omaa käsitystä itsestään, ja kummatkin perustuvat enemmän etnis-rodullisiin ja ruumiillisiin stereotypioihin kuin Kikin tahdonvaraisesti välittämiin viesteihin. Hän ei ole liioin aseksuaali äitihahmo kuin kyltymätön seksipakkauskään, mutta hänen omalla mielipiteellään ei ole väliä. Valkoihoisten ihmisten seurassa – Howardia lukuun ottamatta – Kiki muuntautuu karikatyyriksi omasta itsestään. Hänestä tulee huvittavan nenäkäs, äidillinen musta matami, jonka sanavarastossa afroamerikkalaiset slangisanat ovat yhtäkkiä ylikäytettyjä. Todellisuudessa Kiki ei tunnista itsekseen sitä hahmoa, jona häntä kokonsa ja tumman ihonsa takia usein pidetään:

The size was sexual and at the same time more than sexual: sex was only a small element of its symbolic range. If she were white, maybe it would refer only to sex, but she was not. And so her chest gave off a mass of signals beyond her direct control: sassy, sisterly, predatory, motherly, threatening, comforting – it was a mirror-world she had stepped into in her mid forties, a strange fabulation of the person she believed she was. She could no longer be meek or shy. Her body has directed her to a new personality; people expected new things of her, some of them good, some not. (Smith 2005, 47)

Myös muut naiset osoittavat hänen paikkansa sosiaalisessa kanssakäymisessä kommentoimalla jatkuvasti hänen ruumiillisia ominaisuuksiaan. Claire kuvailee häntä milloin auringonlaskuksi (Smith 2005, 52) ja milloin roomalaiseksi veistokseksi (Smith 2005, 121). Victoria Kipps puolestaan nimittää häntä – Howardin mielestä alentuvasti ja epätarkasti – ”afrikkalaiseksi kuningattareksi” joka on näyttää dominoivalta (Smith 2005, 313). Hänet sysätään epämääräisellä tavalla eksoottisten asioiden marginaaliin, vaikka tosiasiassa Kiki on perimältään ”tavallista floridalaista maalaissukua” (Smith

2005, 18), jonka ei pitäisi olla omassa kotimaassaan valkoihoisia naapureitaan erikoisempi ilmentys. Ylistäviltäkin kuulostavat kommentit liittyvät kaikki oletukseen siitä, mikä ympäröivän maailman mukaan tuntuu olevan Kikissä kaikkein tärkeintä: että hän on lihava musta nainen, jonka suuri koko ja tumma iho kertovat kaiken olennaisimman hänen sisäisestä maailmastaan, sosiaalisista kytköksistään ja asenteistaan.

Vaikka Kiki tuntee olonsa vieraaksi niissä mustan naisen stereotyyppisissä rooleissa, joita häntä painostetaan esittämään, huomaa hän samalla myös mukautuvansa odotuksiin. Mukautuminen on kuitenkin tilapäistä ja tilannekohtaista. Valkoisten miesten kanssa kommunikoiva turvallinen äitihahmo ja Carlin kaltaisille komeille mustille nuorukaisille silmää iskevä viettelijätär (Smith 2005, 78) ovat Kikin etnis-rodullisesta luokituksesta ammentavia performansseja, jotka hän pukee ylleen ja taas riisuu kuin naamiaisasun. Ne koostuvat teatraalisista eleistä ja roolia varta vasten omaksutusta puheenparresta (Smith 2005, 52), joihin Kikin on turvauduttava luodakseen ja ylläpitääkseen erilaisia sosiaalisia kytköksiä. Hänet otetaan vain harvoin vastaan kokonsa, sukupuolensa ja rotunsa kolmiyhteydestä vapautettuna itsenäisenä yksilönä, jonka ajatuksista, luonteenpiirteistä ja asenteista ei tehdä fyysisistä ominaisuuksista johdettuja oletuksia.

Kiki vaikuttaa tiedostavan, että muut näkevät hänet mustana naisena, jonka teot eivät ole koskaan täysin henkilökohtaisia, vaan jotka kytketään väkisin osaksi kaikkiin mustiin naisiin liittyviä oletuksia. Hänen tuntee toisaalta paineen käyttäytyä valkoihoisten ystäviensä odotusten mukaan ja toisaalta taas paineen taistella mustiin naisiin liitettäviä ennakkoluuloja vastaan toimimalla stereotyyppien vastaisesti. Yhdellä hetkellä Kiki huomaa keikuttelevansa päätään tavalla, jonka hän ”tietää huvittavan valkoisia” (Smith 2005, 52) ja toisella hänestä tuntuu arveluttavalta tarjoilla hääpäiväjuhliissaan vieraille viiniä huivi päässä ”kuin piika vanhassa elokuvassa” (Smith 2005, 98). Ollessaan erityisen ylpeä lapsistaan Kiki haaveilee pitävänsä puhetta kuvitteelliselle mustien amerikkalaisten äitien killalle, joka onnittelee häntä alentavia stereotyyppioita uhmaavien älykkölasten kasvattamisesta (Smith 2005, 71). Kiki tuntee myös joutuvansa piilottamaan Howardin syrjähyypyn aiheuttaman pahan olonsa, sillä hänen on käyttäydyttävä kuin ihanteellinen ”vahva musta nainen” (Smith 2005, 166), joka ei paljasta herkkyyttään. Hän käyttäytyy usein kuin hän esiintyisi alituisesti olemuksensa, tekojensa ja sanojensa etnopolitiittisia piilomerkityksiä arvioivalle tuomaristolle, jota miellyttäessä hänellä ei ole varaa ajatella itseään täysin henkilökohtaisia ratkaisuja tekemänä yksilönä. Tässä mielessä etnis-rodullinen

määritelmä vaikuttaa Kikin käytökseen – ei siksi, että tummalla iholla ja tietynlaisella persoonallisuudella olisi myötäsyttyinen yhteys, vaan siksi, että etnis-rodullisten stereotyyppien tietoinen välttely motivoi häntä käyttäytymään toisenlaisten odotusten mukaisesti.

Kun Howard pettää Kikiä laihaan valkoihoisen Claire Malcolmin kanssa, osa Kikin tuntemasta tuskasta liittyy tilanteen etnopolitiittisten piirteiden värittämään julkiseen häpeään. Petos näyttää Kikistä etnis-rodullisesti latautuneelta loukkaukselta. Claire – ”pikkuruinen valkoinen nainen” jonka Kiki voisi ”pistää taskuunsa” (Smith 2005, 206) – ei voisi pahemmin korostaa niitä Kikin fyysisiä ominaisuuksia, jotka herättävät valkoisessa valtaväestössä voimakkaimpia negatiivisia reaktioita. Howard ei teollaan ainoastaan petä Kikin luottamusta, vaan pahentaa samalla myös Kikin etnisen toiseuden tunnetta:

‘My *leg* weighs more than that woman. What have you made me look *like* in front of everybody in this town? You married a big black bitch and you run off with a fucking leprechaun?’ (Smith 2005, 206)

Edes avioliitto-ongelmat eivät tunnu Kikistä täysin henkilökohtaisilta. Etnis-rodullisten lohkojen ja stereotyyppien aiheuttamat jännitteet tunkeutuvat Kikin parisuhteen tasolle ja kehystävät henkilökohtaisen riidan etnis-rodulliseksi konfliktiksi.

Yksinäisyys ja ahdistus, josta Kiki kärsii eläessään keskellä valkoista valtaväestöä vailla läheisiä afroamerikkalaisia ystäviä, kertoo myös Kikin tuntemasta yhteisöllisyyden, ymmärryksen ja samastumisen kaipuusta. Hän haluaa tulla nähdyksi ja kohdatuksi omana itsenään eikä pelkkänä eksoottisena maskottina, etnisenä stereotyyppinä tai suurena ja ikääntyneenä ruumiina (Smith 2005, 398). Sen lisäksi hän tarvitsee ympärilleen sosiaalisen verkoston, johon hän voi samastua, ja jossa hän ei koe olevansa jatkuvasti ulkopuolinen. Hän tuntee olevansa saarroksissa kodissaan Redwoodin hienostoalueella, jonka väestö on hanttihommia tekeviä haitilaisia lukuun ottamatta lähes täysin valkoihoista:

‘You don’t even notice it – you *never* notice. You think it’s normal. Everywhere we go, I’m alone in this... this *sea* of white. I barely *know* any black folk any more, Howie. My whole life is white. I don’t see any black folk unless they be cleaning under my feet in the fucking café in your *fucking* college. Or pushing a fucking hospital bed through a corridor’. (Smith 2005, 206)

Kanika Batran mukaan ilmaistessaan etnis-rodulliseen eristyneisyyteen liittyvän pahan

olonsa Kiki etäännyttää itsensä kielellisesti myös Howardista käyttämällä puheessaan afroamerikkalaiseen slangiin kuuluvaa ”they be” -muotoa (Batra 2010, 1088).

Yllättävä ystävyysuhde Carlene Kippsin kanssa on juuri sitä, mitä Kiki kaipaa jäädessään yksin vaille liittolaisia keskelle ”valkoista merta” avioliittonsa kariutuessa ja lastensa itsenäistyessä. Wellingtoniin muutettuaan Carlene on Kikin lisäksi ainoa musta nainen koko naapurustossa (Smith 2005, 86) ja on kenties ainoa Kikin lähellä oleva henkilö, joka pyrkii kohtaamaan hänet stereotyyppin sijaan yksilöllisenä ihmisenä. Etnis-rodullisen luokituksensa vuoksi jatkuvasta ulkopuolisuuden tunteesta kärsivälle Kikille toisen mustan naisen tuesta on suurta lohtua, vaikka vapaamielinen Kiki ja vanhanaikainen Carlene ovatkin hyvin erilaisia. Heidän keskinäinen kommunikaationsa on hyväntahtoista, mutta varovaista ja erittäin vaivalloista, sillä jatkuvat väärinymmärrykset, erimielisyydet ja kulttuurierot raskauttavat heidän keskusteluaan. Silti naisista tulee hyviä ystäviä, sillä he ponnistelevat ymmärtääkseen toisiaan eroavaisuuksistaan huolimatta. Heidän ystävyyteensä perustuu yhtä paljon erilaisuuden tunnistamiseen ja sen hyväksymiseen kuin naisia yhdistäviin sosiaalisiin tekijöihin.

Etnisyys sekä on että ei ole tärkeä tekijä Kikin ja Carlenen ystävyysuhteessa. Vaikka yhteinen etnis-rodullinen luokitus ei luonnollisesti luo heidän välilleen maagista yhteisymmärrystä, on Kikistä helpottavaa olla kytköksissä ihmiseen, joka ei näe hänessä pelkkää etnistä toiseutta. Carlenesta ja Kikistä tulee yhteisö, jota Kiki kipeästi kaipaa elämäänsä. Heidän ystävyytensä kuvastaa sitä, mitä etnisyyteen pohjautuva kytkösten muodostaminen on parhaimmillaan Hollingerin postetnisissä ihannetapauksissa. Se rakentuu hyväksymiselle, erilaisuuden tunnustamiselle, solidaarisuudelle ja yksilöllisyyttä uhkaamattomalle yhteenkuuluvuuden tunteelle.

3.2. Levi ja monietnisen subjektin ahdistus

Belseyn perheen lapset ovat äitiään monimutkaisemmassa asemassa. He ovat perimältään karkeasti määriteltynä puoliksi valkoisia ja puoliksi mustia ja sosioekonomiselta statukseltaan akateemista keskiluokkaa. Afroamerikkalaista perimää ylikorostava ”tippa riittää” -sääntö luokittelee heidät kuitenkin automaattisesti ”mustiksi” eurooppalaisesta perimästä huolimatta (Hollinger 1995/2000, 20). Toisaalta taas heidän voisi myös väittää olevan sosiaalisesti ”valkoisia”, sillä heidän sosiaaliset verkostonsa koostuvat pääosin valkoisesta keskiluokasta. Etnis-rodullisten ja sosioekonomisten stereotyyppien takia vaaleaihoisia Belseyn sisarusia vieroksutaan

suunnassa ja toisessa. He ovat sosioekonomisessa viiteryhmässään ulkopuolisia etnis-rodullisen luokituksensa vuoksi ja etnis-rodullisessa viiteryhmässään sosioekonomisen statuksensa vuoksi.

Kukaan Belseyn perheen sisaruksista ei kärsi ristiriitaisen aseman aiheuttamasta hämmennyksestä enemmän kuin perheen kuopus Levi, joka imee itseensä kyseenalaistamatta stereotyyppien muovaamia käsityksiä kulttuurin, sosioekonomisen statuksen ja ”rodun” yhteydestä. Levi ei ole sisaruksiaan ”mustempi”, mutta hän on heistä ainoa, joka aktiivisesti vahvistaa kytköstään afroamerikkalaiseen perimäänsä sosiaalisen toiminnan ja itseilmaisun avulla. ”Mustuus” on hänen omiin etnis-rodullisiin odotuksiinsa vastaava performanssi, jonka hän loihtii hakeutumalla viikonloppuisin Bostonin afroamerikkalaisten lähiönuorten joukkoon, pukeutumalla afroamerikkalaisvaikutteisen street-alakulttuurin estetiikan mukaisesti ja viljelemällä puheessaan ahkerasti afroamerikkalaisia slangisanoja, jotka Johanna Materon sanoin paljastavat ”sen fiktiivisen identiteetin, johon he [Levi] haluavat samastua” (Matero 2009, 157). Etnisyys ei ole hänessä olemassa oleva pysyvä ominaisuus, vaan yksi itseymmärryksen muoto ja käytännön kategoria, jota Levi itse korostaa.

Sisällöltään Levin käsitys ”mustuudesta” on yhdistelmä afroamerikkalaisuuteen liittyviä odotuksia, stereotyyppioita ja romantisoituja mielikuvia, jonka hän itse mieltää kaikkia samaan etnis-rodulliseen lohkoon luokiteltavia ihmisiä koskettavaksi, kieli- ja kulttuurirajat ylittäväksi synnynnäiseksi ominaisuudeksi. Käsitys muistuttaa määritelmän laajuuden ja globaaliuden vuoksia *metaetnisyyttä*, joka tarkoittaa määrättyjen etnisten luokitusten yhdistämien ihmisten mieltämistä yhdeksi ja samaksi ”kansaksi”, vaikka nämä asuisivat eri valtioissa ja puhuisivat eri kieliä. Levin mielikuvissa kaikki maailman ”mustat” – olivat he sitten amerikkalaisia, afrikkalaisia, eurooppalaisia tai karibialaisia – ovat keskenään samaa kansaa, jonka ominaispiirteitä ovat veljeys, vapaus, työväenluokkaisuus ja erityisesti urbaanisuus. Myös valtakulttuurin vastainen laiton katukaupustelu, julkisen tilan haltuunotto ja auktoriteettien uhmaaminen kuuluvat Levin mielikuvissa olennaisesti ”mustuuteen” kuin verenperintönä (Smith 2005, 63). Haitilaisten maahanmuuttajien katukaupustelu näyttää kaupunkilaisuudessaan, näennäisessä omaehtoisuudessaan ja kapinallisuudessaan hänestä suorastaan romanttisilta:

Even though the other guys didn't fully understand Levi's enthusiasm for what they did, they always smiled and played along, and they had learned a few of the artificial words that Levi liked to apply to their real-life situation. *Hustler, Playa, Gangsta, Pimp*. The reflection of themselves in Levi's eyes was, after all, a more

welcome replacement for their own realities. Who wouldn't rather be a gangsta than a street-hawker? Who wouldn't rather hustle than sell? Who would choose their own, lonely, dank rooms over this Technicolor video, this out-door community that Levi insisted they were all a part of? The Street, the global Street, lined with hustling brothers working corners from Roxbury to Casablanca, from South Central to Cape Town. (Smith 2005, 245–246)

Pohjimmiltaan Levi on nykypäivän kansallisromantikko, jolle urbaani miljöö merkitsee ihanteellista ympäristöä siinä missä pastoraali-idylli edusti kansallismaisemaa 1800-luvun kaupunkilaisille englantilaisromantikoille (Smith 2005, 79). Päiväunissaan hän muuttaa suurkaupungin ytimeen levykaupassa tapaamansa lähiökaunottaren perässä ja alkaa viettää tämän kanssa autenttista urbaania elämää ”kuin kaksi betonista kasvanutta ruusua” (Smith 2005, 184) kaukana Wellingtonin keskiluokkaisista puutarhakaupunginosista. Lähiöidyllillä on hänen mielikuvituksessaan etnis-rodulliset kehykset, sillä Levi assosioi ”mustuuden” niin voimakkaasti kaupunkilaisuuteen, että Zora epäilee Levin kuvittelevan, että afroamerikkalaisilla on ”salaperäinen pyhä yhteys jalkakäytäviin ja kadunkulmiin” (Smith 2005, 63).

Globaalista laajuudestaan huolimatta Levin käsitys ”mustuudesta” on sisällöllisesti kapea. Toisaalta hän pitää kaikkia maailman ”mustia” veljinä ja sisarinaan, mutta toisaalta hän asettaa ”aidolle mustuudelle” afrikkalaisen geeniperimän lisäksi sosioekonomiseen asemaan ja elämäntyyliin liittyviä kulttuurisidonnaisia odotuksia. Hänen mielessään afrikkalainen geeniperimä, afroamerikkalainen kulttuuri, työväenluokkaisuus ja urbaani elämäntyyli muodostavat yhdessä yleismaallisen ”mustuuden” kokemuksen, joka yhdistää luonnollisesti kaikkia samaan etnis-rodulliseen luokiteltavia ihmisiä, olivat nämä kotoisin mistä tahansa. Siksi hän hämmentyy tavatessaan ihmisiä, jotka eivät vastaa hänen odotuksiaan:

Her [Carlene Kipps] accent, to Levi's ears, was a shameful, comic thing. To Levi, black folk were city folk. People from the islands, people from the country, these were all peculiar to him, obstinately historical – he couldn't quite believe in them. (Smith 2005, 81)

Levi olettaa etnis-rodullisen lohkonsa olevan luonnostaan homogeeninen ja hegemoninen. Hän tietää vain yhden tavan olla musta; kaikki muu tuntuu oudolta. Materon mukaan Levin oikeanlaista ja väärään ”mustuutta” erottelevassa ajattelutavassa sekoittuvat afroamerikkalaiseen perimään kohdistuva itserakkaus ja itseinho (Matero 2009, 158). Ristiriitojen havaitseminen ei kuitenkaan johda Levin maailmankuvan ja etnisyyden käsityksen laajentumiseen. Hänestä tuntuu helpommalta olla uskomatta

maalaismaisesti puhuvien afroamerikkalaisten ja karibialaisten olemassa oloon kuin luopua kulttuurisidonnaisesta asenteestaan ja muuttaa ”mustuuden” määritelmäänsä monimuotoisemmaksi ja sallivammaksi. Kanika Batra esittää omassa tulkinnassaan, että Levin käsitys ”mustuudesta” kuitenkin laajenee ja tarkentuu romaanin edetessä, kun Levi tulee Wellingtonin karibialaisiin tutustumalla tietoiseksi etnis-rodullisen lohkonsa sisäisestä sosioekonomisesta ja kulttuurisesta vaihtelusta sekä siihen perustuvasta eriarvoisuudesta (Batra 2010, 1085–1086).

Levi suhtautuu omaan perimäänsä ristiriitaisesti. Levi häpeää perhetaustansa ja yrittää tehdä vaikutuksen ystäviinsä sepittämällä elämästään idealisoituun ”mustuuteen” perustuvaa imagoa tukevia valheita. Materon mukaan Levi ”*esittää* afrikkalais-amerikkalaista”, koska hän ei halua samastua ”englantilais-amerikkalaiseen yläluokkaiseen mustuuteen, johon hänet on perhetaustansa vuoksi sattumanvaraisesti tuomittu” (Matero 2009, 157). Hän tekee kaikkensa uskotellakseen työtovereilleen, tyttöystävillään ja haitilaisille kavereilleen olevansa Bostonin kaduilla varttunut lähiökundi (Smith 2005, 184). Häpeä ei liity ensisijaisesti siihen, että Levi on isänsä puolelta valkoista englantilaissukua. Kaikkein nolointa Levistä vaikuttaa olevan hänen perheensä keskiluokkaisuus. Hienot yksityiskoulut, aamiaispöydän akateemiset keskustelut ja pääosin hyväosaisen valkoisen keskiluokan asuttamalla hienostotalueella sijaitseva omakotitalo eivät yksinkertaisesti sovi siihen käsitykseen, joka Levillä on ”mustuudesta”. ”Mustuus” kuuluu hänen mielikuvituksessaan luonnollisesti yhteen työväenluokkaisuuden, köyhyyden ja matalan koulutusasteen kanssa. Levi tulkitsee afroamerikkalaisiin liitetyt negatiiviset stereotyyppit afroamerikkalaisen kulttuuriin tunnuspiirteiksi, jotka saavat hänen maailmassaan uuden, vilpittömän romanttisen merkityksen. Oman hyväosaisuuden tunnustaminen merkitsisi Leville tärkeästä etnis-rodullisesta itseymmärryksestä tinkimistä.

Äitinsä tavoin Levi kaipaa ympärilleen yhteisöä, johon kuulua. Hänelle se merkitsee luonnollisesti urbaania afroamerikkalaista työväenluokkaa, jonka pariin Levi pyrkii aina kuin on mahdollista. Hän paiskii töitä levykaupassa tienatakseen taskurahaa, jolla matkustaa viikonloppuisin yöelämästään tunnetun Roxburyn klubeille tanssimaan afroamerikkalaisten lähiötyttöjen kanssa – minkä Levi kokee pitävän hänet ”kutakuinkin järjissään” ja ”kutakuinkin mustana” (Smith 2005, 193). Käydessään kylässä haitilaisen ystävänsä Chouchoun luona Bostonin köyhässä lähiössä Levi tuntee tulleen ”kotiin” nähdessään ympärillään niin paljon afroamerikkalaisia, että hän voi kerrankin tuntea sulautuvansa joukkoon (Smith 2005, 356). Kun Levi tapaa hip hop -musiikkia kuuntelevan Carlin käydessään perheensä kanssa Wellingtonissa

järjestettävässä avoimessa Mozart-konsertissa, hän suorastaan tyrkyttää tälle välitöntä ystävyyyttään vain siksi, että Carl on afroamerikkalainen. Keskiluokkaisesta taustastaan huolimatta Levi kokee luonnolliselta tuntuvaa yhteyttä urbaaniin afroamerikkalaiseen työväenluokkaan. Hän ei kuitenkaan ymmärrä, että tunne ei ole molemminpuolinen.

Kun Levi yrittää organisoida työpaikallaan pienimuotoista mielenilmaisua joulupäiväksi määrättyjä pakollisia työvuoroja vastaan, joutuu hän nopeasti esimiehensä Baileyn hampaisiin. Yhteenoton etualalle nousevat kuitenkin varsinaisen kiistan sijaan luokkaerot. Bailey on keski-ikäinen, taustaltaan työväenluokkainen afroamerikkalainen mies, jota Levin tapa esiintyä kovaonnisena lähiönuorena ärsyttää suunnattomasti. Kiivastuessaan Bailey tekee Leville suorapuheisesti selväksi, ettei hän hyväksy Leviä vertaisekseen:

‘Don’t – act – like – a – nigger – with – me – Levi,’ said Bailey in a whisper, each word with a momentum of its own, like darts he was throwing at a target. ‘I see you, acting up, trying to make me look stupid – thinking you’re all that, ‘cos you’re the only brother any of these kids met in they whole lives. Let me tell you something. I know where you’re from, brother.’

[...]

‘Those kids don’t know shit, but I know. They nice suburban kids. They think anyone in a pair of baggy jeans is a gangsta. But you can’t fool me. I know where you pretend to be from,’ he said, his anger newly virulent, still holding the door but leaning towards Levi. ‘Because that’s where I’m from – but you don’t see me acting like a nigger. You better watch yourself, boy.’ (Smith 2005, 191–192)

Levi yrittää osoittaa kuuluvansa joukkoon käyttäytymällä siten, miten hän kaikessa viattomuudessaan olettaa ”aidon” afroamerikkalaisen käyttäytyvän. Baileyn silmissä Levin käytös näyttää irvokkaalta parodialta, joka vain korostaa miesten välistä luokkaeroa. Hyväosainen Levi on tajuamattaan etuoikeutetussa asemassa saadessaan esiintyä työväenluokkaisena täydestä vapaasta tahdostaan. Hän voi esittää katuuskottavaa lähiöpoikaa juuri ja vain silloin, kun haluaa, ja palata illaksi keskiluokkaisen perheensä luo vakaaseen ja turvattuun talouteen. Baileyn kaltaisella miehellä ei ole vapautta valita; matalasti koulutettu ja vähävarainen työväenluokka ei voi viettää aikaa ylempien luokkien seurassa yhtä huolettomasti materiaalsen ja kulttuurisen pääoman puutteen vuoksi. Tätä etnis-rodullisten viiteryhmiä sisäisille eroille sokea Levi ei yksinkertaisesti ymmärrä.

Myös Chouchou ja Levin muut haitilaiskaverit ymmärtävät, että Levin puheissa ei ole perää. Haitilaisten joukkoon hänet kuitenkin hyväksytään – tosin vain ”pienenä amerikkalaismaskottina”, joka ansaitsee paikkansa osallistumalla ahkerasti

maahanmuuttajien töihin ja suhtautumalla sorrettuihin haitilaisiin poikkeuksellisen myötätuntoisesti (Smith 2005, 404). Siitä huolimatta Levi on ikionnellinen löytäessään ympärilleen vihdoin vakituisen ”mustien veljien” yhteisön. Joukkoon kuuluminen on valkoisen keskiluokan ympäröimänä varttuneelle Leville uusi tunne, vaikka hän tietää kuuluvansa yhä valtaväestön näkökulmasta marginaaliin:

He was *in*. Being *in* was a weird feeling. These past few days, coming to meet the guys after school, hanging with them, had been an eye-opener for Levi. Try walking down the street with fifteen Haitians if you want to see people get uncomfortable. He felt a little like Jesus taking a stroll with the lepers (Smith 2005, 243)

Levistä tulee haitilaisten oikeuksien kiihkeä puolustaja, joka myy uusien ystäviensä kanssa väärennettyä tavaraa kaduilla, perehtyy vapaa-ajallaan Haitin historiaan ja herkistyy kyyneliin kuunnellessaan haitilaista musiikkia. Lopulta Levi saadaan houkuteltua haitilaisaatteen nimessä jopa törkeään varkauteen ja tulee näin Johanna Materon mukaan toteuttaneeksi itseensä kohdistuvan rikollisuuden stereotypian (Matero 2009, 157). Mikä siis saa Levin siis samastumaan ihmisiin, joiden äidinkieltä, kulttuuria, yhteiskuntaluokkaa, kokemuksia ja kansallisuutta hän ei jaa – ja samalla hylkimään omia perittyjä kytköksiään? Miksi hän tuntee lähempää yhteyttä haitilaisiin kuin esimerkiksi englantilaisiin, Wellingtonin yliopiston akateeminen yhteisöön tai Redwoodin keskiluokkaan?

Ainakaan Levi ei tunne kuuluvansa omalle kotiseudulleen. Levi nimittää Wellingtonia epätodelliseksi ”lelu kaupungiksi” (Smith 2005, 63), joka ei voisi olla kauempana hänen haaveidensa suurkaupunkien karheen lähiöelämän aitoudesta. Wellington tuntuu hänestä enemmän ahdistavalta vankilalta kuin kodilta (Smith 2005, 79). Hän tuntee olevansa ulkopuolinen yhteisössä, jossa hän elää, sillä yhtenä naapuruston harvoista afroamerikkalaisista asukkaista hän saa jatkuvasti tuntoa olevansa uhkaava, epätoivottu tai vähintään poikkeava. Levi eroaa joukosta sisaruksistaan pahemmin, sillä hän ei tahdo assimiloitua asuinalueensa valtaväestöön pukeutumalla keskiluokkaisen estetiikan mukaisesti. Materon mukaan nuorena huppareihin pukeutuvana tummaihoisena miehenä Levi joutuu kärsimään kaikista negatiivisista ennakkoluuloista, jotka alueen keskiluokkaiset valkoiset asukkaat yhdistävät afroamerikkalaisiin miehiin (Matero 2009, 158). Häntä tuijotellaan kadulla kuin väkivaltarikollista, eikä hänen tarvitse tehdä juuri mitään herättääkseen epäluuloja. Kun Levi esimerkiksi viipyy oman kotitalonsa edessä liian pitkään, ohikulkija alkaa epäillä

häntä murtovaraaksi (Smith 2005, 83–83) ja Carlene Kippsin tuijotus muistuttaa häntä tutusta tilanteesta:

She sure could eyeball, though... Jesus. Isn't there anything on TV, lady? Maybe he should buy a T-shirt that just had on it YO – I'M NOT GOING TO RAPE YOU. He could use a T-shirt like that. Maybe like three times each day while on this travels that T-shirt would come in handy. (Smith 2005, 80)

Levi ei voi itse päättää, milloin ja missä suhteessa hänet mielletään afroamerikkalaiseksi, vaan määritelmät vaikuttavat riippuvan aina muista. Hänen kamppailunsa tulla nähdyksi sellaisena, jollaisena hän itsensä haluaa esittää, on kohtuuttoman hankalaa verrattuna siihen vaivattomuuteen, jolla hänen valkoihoinen isänsä Howard voi kaivaa esiin ”työväenluokkaiset juurensa” aina ja vain silloin, kuin ne sattuvat edistämään hänen asiaansa (Smith 2005, 292). Puoliksi valkoinen ja puoliksi musta, yksityiskoulua käyvä ja street-kulttuuria harrastava Levi on jumissa kahden maailman välissä, joista kumpikaan ei hyväksy häntä sellaisena kuin hän on. Kotikulmilla häntä pidetään pelottavana nuorisorikollisena, lähiöissä puolestaan epäaitona ja etuoikeutettuna vaaleaihoisena nulikkana. Hän on mustille liian valkoinen ja valkoisille liian musta.

3.3. Monty Kippsin valkoinen katse

Levi Belseyn maailmanlaajuinen solidaarisuus ei voisi erota räikeämmin Monty Kippsin asenteesta etnis-rodullista lohkoaan kohtaan. Monty Kipps on musta oikeistolainen, joka ei näe mitään syytä miksi etnisten vähemmistöjen edustajien tulisi tuntea myötätuntoa toisiaan kohtaan. Hänen näkökulmastaan jokainen ihminen vastaa itse itsestään, eikä niin yksilöllä kuin yhteiskunnallakaan ole velvollisuutta tukea vähemmistöjä (Smith 2005, 44). Levin maailmassa kaikki maailman mustat ovat veljiä ja sisaria keskenään, mutta Monty Kippsin ja köyhien haitilaisten maahanmuuttajien välillä ei ole karibialaisesta taustasta huolimatta mitään yhteistä.

Brittiläistynyt Sir Monty on tummasta ihostaan ja trinidadilaisesta puheennuotistaan huolimatta kuin englantilaisen yläluokan perikuva. Hänellä on varallisuutta, arvonimi ja vaikutusvaltaisia ystäviä. Hän keräilee taidetta, kuuluu krikettiseuraan ja asuu antiikkihuonekalujen keskellä arvokkaassa kiinteistössä (Smith 2005, 277). Olemukseltaankin taskunenäliinaan, ”viktorianiseen” liivipukuun, sinettisormukseen ja muihin vanhanaikaisiin varallisuuden merkkeihin sonnustautuva

Monty on kuin tuulahdus Ison-Britannian imperialistisesta menneisyydestä (Smith 2005, 363). Entisaikojen siirtomaaherrasta muistuttavan pukeutumistyylin lisäksi myös muut hänen elämäntyyliinsä erityispiirteet haiskahtavat kolonialismilta, sillä hänen varallisuutensa perustuu ainakin osittain köyhien karibialaisten hyväksikäyttöön: hänen kotiaan siivoavat englantia murtaen puhuvat haitilaispalvelijat Smith 2005, 363) ja sen seinillä riippuu karibialaisilta taiteilijoilta riistohintaan haalittua arvotaidetta. Etnis-rodullisesta luokituksesta huolimatta Monty onnistuu Materon mukaan ”olemaan yhtä aikaa rasisti ja toteuttamaan valkoista keskiluokkaisuutta” (Matero 2009, 159).

Poliittisesti Monty on oikeistolainen arvokonservatiivi, joka puolustaa väsymättä suljettuja hierarkioita suojelevia rakenteita, vanhoja auktoriteetteja ja perinteisiä arvoja – tosin hänen kristillisiin perhearvoihin perustuva moralisminsa on ulkokultaista, sillä hän pettää vaimoaan köyhän avustajansa Chantellen kanssa (Smith 2005, 432). Monty on konservatiivinen myös tutkijana: hänen Rembrandt-tutkimuksensa perustuu käsitykseen taiteilijan neroudesta siinä missä vasemmistolaisen Howardin tutkimus pyrkii nerokultin purkamiseen.

Monty ei tunne sympatiaa vähemmistöjä ja vähävaraisia kohtaan, vaan hänestä ”vähemmistöt penäävät oikeuksia, joita he eivät ole ansainneet” (Smith 2005, 44). Hän vastustaa etnisten vähemmistöjen opiskelu- ja työnhakumahdollisuuksia parantavia vähemmistökiintiöitä ja muita rakenteellista rasismia torjuvia koulutuspoliittisia hankkeita. Hän tuomitsee myös Claire Malcolmin, jolla on tapana päästää runoseminaarinsa myös yliopiston ulkopuolisia lahjakkuuksia, joilla ei ole varaa kalliisiin lukukausimaksuihin. Etnis-rodullisesta luokituksesta huolimatta Monty ei usko muihin samaan etnis-rodulliseen lohkoon luokiteltaviin kohdistuvaan rakenteelliseen sortoon, eikä ainakaan sosiaalista eriarvoisuutta oikaiseviin hyvityksiin:

’Here is a young African-American lady,’ explained Monty, bringing his signet-ringed right hand down solidly on the arm of the Victorian chair, ’who has *no* college education and *no* college experience, who did not *graduate from her high school*, who yet believes that somehow the academic world of Wellington owes her a place within its hallowed walls – and why? As restitution for her own – or her family’s – misfortunes. Actually, the problem is larger than that. These children are being encouraged to claim reparation *for history itself*. They are being used as political pawns – they are being fed lies. It depresses me terribly.’ (Smith 2005, 365)

Montyn mielestä on ”alentavaa” että afroamerikkalaisille nuorille sanotaan, että he tarvitsevat erityiskohtelua menestyäkseen (Smith 2005, 122). Hänen poikansa Michael sanoo, oletettavasti isänsä ajatuksia mukaillen, että ihonväri on pelkkää

”sattumanvaraista pigmenttiä” (Smith 2005, 44). Tasa-arvo on Montyn mielestä ”myytti” ja monikulttuurisuus ”järjetön haave” (Smith 2005, 44). Rakenteellisen rasmin vastustaminen ja etnisten vähemmistöjen oikeuksien ajaminen on hänestä ”rappeuttavaa ajattelua”, joka kumpuaa ”uhrikulttuurin” suosimisesta ja johtaa väistämättä afroamerikkalaisten nuorten jatkuvaan alisuoriutumiseen (Smith 2005, 365, 368). ”What message do we give to our children when we tell them that they are not fit for the same meritocracy as their white counterparts?” (Smith 2005, 365), Monty kysyy Kikiltä, kun he väittelevät vähemmistökiintiöiden tarpeellisuudesta. Monty väittää hyvä- ja huono-osaisuuden riippuvan yksinomaan yksilön omista teoista ja valinnoista, eikä hän tunnusta etnis-rodullisen luokituksen kaltaisten perittyjen sosiaalisten kytkösten merkitystä yhteiskunnassa menestymisessä. Turvatusta asemastaan käsin hänen on helppo väittää, ettei etnisten vähemmistöjen ja köyhien asemaa heikentäviä yhteiskunnallisia rakenteita ole olemassakaan, ja samaan aikaan hän käyttää itse haitilaisten ja Chantellen kaltaisia yhteiskunnan heikoimpia jäseniä hyväkseen.

Monty Kipps muistuttaa Mita Banerjeen artikkelissa hahmoteltua ”postetnistä” uuskolonialistia, joka on sulautunut saumattomasti valkoiseen valtaväestöön ja omaksunut sen tapojen ja arvojen mukana vähemmistöjen toiseuden vieroksumiseen johtavan kokemuksen kulttuurisesta ensimmäisyydestä. Hän ei jätä epäselväksi, että afrokaribialaisesta taustastaan huolimatta hän seisoo vähemmistöjä koskevissa sosiaalisissa ja kulttuurisissa kiistakysymyksissä jyrkästi valtavirtakulttuurin ja perinteisten vallankäyttäjien puolella. Hän korostaa itsensä ja muiden afrokaribialaisten ja -amerikkalaisten välistä eroa kieltäytymällä jyrkästi osoittamasta heille myötätuntoaan. Hän ei samastu Levi Belseyn hellimään metaetniseen solidaarisuuteen, eivätkä Wellingtonin köyhien haitilaisten maahanmuuttajien tai amerikkalaisen mustan työväenluokan ongelmat kiinnosta häntä, vaan hän päinvastoin vastustaa etnisten vähemmistöjen asemaa ajavia liikkeitä. Muiden vähemmistöjen sortaminen vahvistaa hänen omaa valtavirtaista asemaansa ja yksilöllisyyttään. Montyn kulttuurinen ja maallinen pääoma yhdistettynä hänen kolonialistiseen asenteeseensa tekevät hänestä sosiaalisesti ”valkoisen”; valta ja varallisuus häivyttävät esteet ja haasteet, joista hänen muuten saattaisi kärsiä etnisen taustansa takia, ja niiden ansiosta hän voi torjua perimänsä etnis-rodulliset kytkökset ja samastua sen sijaan valkoiseen eliittiin. Materon mukaan Monty on jopa ”valkoisempi kuin konsanaan valkoiset” keskiluokkaisine ja kapitalistisine mielipiteineen (Matero 2009, 159).

Vaikka Banerjee käyttää kuvailemastaan sosiaalisesta ilmiöstä nimitystä ”postetnisyys”, ei Banerjeen kuvausta vastaavan Monty Kipps edusta Hollingerin

määrittelemää postetnisyyttä. Ennemmin Monty Kippsin arvomaailmassa erottuvat monikulttuurisuuden ja etnisyyden kysymyksiin liittyvien käsitteiden epäjohdonmukaisuudesta johtuvat ongelmat, joita postetnisyys yrittää ratkaista. Monty ei usko niin monikulttuurisuuteen yhteiskuntaan kuin rakenteelliseen rasismiinkaan, ja hänelle etnisyys merkitsee vain ihonväriä, jolla ei ole mitään tekemistä sosiaalisten kytkösten muodostamisen kanssa (Smith 2005, 44). Vaikka postetnisyyden näkökulmasta Monty Kippsillä on oikeus kokea etnisyytensä haluamallaan tavalla vailla ulkoista painetta vastata etnisyydelle asetettuihin odotuksiin, ei Montyn arvomaailma vastaa postetnistä ideologiaa. Etnis-rodullisten stereotyyppien vastaisena henkilöhahmona hän osallistuu kuitenkin etnisyyteen liittyvien odotusten romuttamiseen ja torjuu omalta osaltaan käsityksen etnis-rodullisten lohkojen sisäisestä solidaarisuudesta.

3.4. Carl Thomas, luokka ja etnisyys

On Beautyn afroamerikkalaisten ja -karibialaisten henkilöhahmojen väliset kohtaamiset esittävät, että etnis-rodullisten lohkojen sisäistä homogeenisyyttä koskevista sitkeistä ennakkoluuloista huolimatta luokkaeroilla vaikuttavaa olevan etnisyyttä suurempi merkitys sosiaalisten kytkösten muodostamisen kannalta. Tämä ei kuitenkaan suinkaan vahvista Kippsin ääneen lausumaa ajatusta siitä, että etnisyys ei ole muuta kuin tekosyy etuoikeuksien vaatimiselle ja alisuoriutumiselle. Etniseen taustaan liittyvät ennakkoluulot ja eksplisiittinen ja piilevä syrjintä vaikuttavat yksilön mahdollisuuksiin menestyä ja tavoitella intressejään ja synnyttävät siten sosiaalista eriarvoisuutta myös *On Beautyssa*.

Itseoppinut Carl Thomas on älykäs, ahkera ja hyvin lahjakas, mutta rakenteellisen syrjinnän takia hän ei ole saavuttanut elämässään asemaa, johon hän kykyjensä puolesta kelpaisi. Carl on vaatimattomaan työväenluokkaiseen perheeseen syntynyt kaupunkilaispoika, joka työskentelee urheilukaupassa ja esiintyy vapaa-ajallaan spoken word -runoilijana. Vaikka Carlilla ei ole muodollista korkeakoulutusta, on hän innokas ja tiedonjanoisin oppija, joka sivistää itseään omatoimisesti ottamalla täyden hyödyn irti kaupungin ilmaisesta kulttuuritarjonnasta (Smith 2005, 76). Kalliisiin lukukausimaksuihin ei Carlilla olisi varaa, ja häneen on juurtunut vankka usko siitä, että ”luokkahuoneet eivät ole häntä varten” (Smith 2005, 260).

Carl kuitenkin päätyy Wellingtonin yliopiston kurssille ja palkkalistoille, kun hänen verevä spoken word -esityksensä tekee vaikutuksen Claire Malcolmiin. Hän

saa epävirallisella erikoisluvalla tilaisuuden liittyä Clairen arvostettuun runoseminaariin ja myöhemmin hänelle luodaan työpaikka mustan kulttuurin laitoksen musiikkiarkistossa (Smith 2005, 372). Apunaan hänellä on Clairen lisäksi Zora Belsey, joka ihastuu Carliin ja alkaa taistella tämän opinto-oikeuden puolesta, kun Monty Kipps yrittää estää Carlin kaltaisia yliopiston ulkopuolisia opiskelijoita osallistumasta kursseille. Carl huomaa viihtyvänsä yliopistoyhteisössä, jossa hänen kekseliästä lyriikkaansa ylistetään, ja jossa hän pääsee sekä hyödyntämään että kartuttamaan hip hop -musiikkiin liittyvää asiantuntemustaan järjestelemällä ja täydentämällä arkiston levykokoelmaa ja oheismateriaaleja (Smith 2005, 388). Yliopiston arkistot ja tutkijankammiot vaikuttavat olevan sittenkin juuri Carlia varten, mutta raju riita Zoran kanssa päättää hänen orastavan uransa. Carlin akateeminen itseluottamus murtuu, ja hän päättää lähteä Wellingtonista takaisin ”omiensa” pariin (Smith 2005, 419).

Carlin kokemukset Wellingtonissa osoittavat, että sosiaalisten kytkösten muodostamiseen johtavat valinnat eivät ole kaikille samoja. Mitä heikommassa yhteiskunnallisessa ihminen on, sitä suurempi merkitys on perityillä kytköksillä ja sitä rajatumpia ovat hänen mahdollisuutensa luoda uusia kytköksiä. Vahvemmassa asemassa olevien on taas helpompi luoda kytköksiä itseään heikommassa asemassa olevien muodostamiin sosiaalisiin verkostoihin. Vaikka häntä ei hyväksytäkään purematta osaksi joukkoa, on keskiluokkaisen Levi Belseyn helpompi luoda oma-aloitteisesti kytköksiä heikommassa sosiaalisessa asemassa oleviin haitilaisiin kuin mitä haitilaisella Chouchoulla olisi luoda kytköksiä keskiluokkaisiin wellingtonilaisiin. Carl ei pysty luomaan kytköksiä akateemiseen keskiluokkaan omasta aloitteestaan, vaan hän pääsee osaksi yliopistoyhteisöä vasta arvostetun professorin auktoriteetilla sosiaalisia kytköksiä muodostavan Clairen armosta.

Carlista tulee Clairen lahjakas lemmikki, runoseminaarin lähiöeksotiikkaa huokuva maskotti ja Zoran henkilökohtainen hyväntekeväisyysprojekti, mutta hänen heiveröinen kytköksensä yliopistoyhteisöön riippuu täysin Zoran ja Clairen suopeudesta. Kummankaan myötämielisyys ei perustu puhtaaseen solidaarisuuteen: Zoraa motivoi seksuaalinen mielenkiinto, ja Claire vaikuttaa näkevän Carlin viime kädessä vain kiehtovana lyyrisenä äänenä, jonka tärkein tehtävä on rikastuttaa Clairen omaa kokemusmaailmaa. Clairen mielestä komeaa ja karismaattista Carlia on ”mahtava opettaa” (Smith 2005, 370), mutta hänen huolensa Carlin koulutuksesta ja hyvinvoinnista hälvenee heti, kun Carlista alkaa olla hänelle enemmän vaivaa kuin iloa (Smith 2005, 369–371). Zoran puolestaan toivoo vaivannäkönsä palkaksi romanttista suhdetta ja loukkaantuu, kun Carl valitseekin Victorian (Smith 2005, 413).

Carl yrittää kytkeytyä osaksi sosiaalista verkostoa, johon hän kykyjensä ja luonteensa puolesta sopii ja johon hän lopulta todella haluaa kuulua, mutta Monty Kippsin edustama yliopistoeliitti väheksyy ja hyljeksii häntä. Elisha – Carlin afroamerikkalainen, vaatimattomassa korkeakoulussa tutkintonsa suorittanut työtoveri – varoittaa Carlia tuntematta oloaan liian kotoiseksi Wellingtonissa, sillä heidän kaltaisensa ihmiset ”eivät oikeasti kuulu tähän yhteisöön” eikä kukaan auta heitä tuntemaan oloaan tervetulleeksi (Smith 2005, 374). Kanika Batran tulkinnan mukaan Carlin suhde akateemiseen yhteisöön kuvastaa yhteisön sallivuuden rajoja ja näennäisyyttä; teoriassa kaikki toivotetaan yliopistolle tervetulleiksi, mutta käytännössä ovi paiskataan aina kiinni vähemmistöjen edessä (Batra 2010, 1084). Carlin epäluuloja ja ylenkatsetta herättävä työväenluokkaisuuden ja afroamerikkalaisuuden yhdistelmä vaikuttaa enemmän kuin hänen älylliset ansionsa – ilman varallisuutta, arvostettuun tutkintoon tähtäävää koulutusta ja suhteita arvostettuihin ihmisiin hän on akateemisen keskiluokan ja yliopistoeliitin keskuudessa pelkkä tunkeilija, joka kärsii luokkavihan lisäksi myös etnis-rodulliseen luokitukseensa kohdistuvista ennakkoluuloista. Osan ennakkoluuloista Carl on sisäistänyt omaan asenteeseensa.

Levin tavoin Carlille on kehittynyt afroamerikkalaisiin stereotyyppeihin perustuva käsitys siitä, mitä tarkoittaa olla ”musta”. Hän vaikuttaa olevan Levin kanssa myös yhtä mieltä siitä, että keskiluokkaisuus ja yliopistokoulutus eivät sisälly siihen – esimerkiksi tavatessaan Zoran hän vaikuttuu kuullessaan, että ”sisko” käy yliopistoa (Smith 2005, 135). Hänen oma tiedonjansonsa taistelee kuitenkin tätä käsitystä vastaan. Hän sanoo arvostavansa koulutusta ja sivistystä (Smith 2005, 135), mutta suhtautuu katkeran vähättelevästi yliopisto-opiskelijoihin ja -tutkintoihin (Smith 2005, 137). Clairen ja hänen seminaariryhmänsä antama ylistävä palaute rohkaisee Carlin kuitenkin muuttamaan käsitystään omista mahdollisuuksistaan ja viimeistään musiikkiarkistossa työskennellessään hän huomaa rakastavansa tutkimustyön tekemistä, tieteellistä kirjoittamista ja kampuksen kuhinaa (Smith 2005, 374). Akateemiset intressit ja afroamerikkalaisen lähiöpojan sosiaaliset kytkökset vaikuta enää sulkevan toisiaan pois, sillä ensimmäistä kertaa elämässään Carliin suhtaudutaan luokkahuoneessa rohkaisevasti:

Of course he [Carl] flirted with her [Claire]; he always did that with teachers, he'd done it all through high school. And Mrs Malcolm flirted right back. In high school Carl had slept with his geography teacher – that was a bad scene. When he looked back on it, he considered that incident the beginning of when things began going very wrong between him and classrooms. But with Claire you got just the right amount of flirting. It wasn't... *inappropriate* – that was the

word. Claire had that special teacher thing he hadn't felt since he was a really small boy, back in the days before his teacher started worrying that he was going to mug them or rape them: *she wanted him to do well*. Even though there was nowhere this could go, academically speaking. He wasn't really her student and she wasn't really his teacher, and anyways Carl and classrooms did not mix. And yet. She wanted him to do *well*. And he wanted to do well *for* her. (Smith 2005, 260)

Älyllisestä lahjakkuudestaan huolimatta Carlin on lapsesta asti annettu ymmärtää, että koulutuslaitokset eivät ole häntä varten. Mielikuvat mustan miehen luontaisesta väkivaltaisuudesta, rikollisuudesta ja ylikorostuneesta seksuaalisuudesta ovat vaikuttaneet Carlin opettajien valmiuteen tukea ja ohjata hänen oppimistaan, ja samat rasisetiset käsitykset varjostavat hänen arkeaan aikuisenakin. Kun esimerkiksi Monty Kippsin huoneessa riippuva arvotaulu varastetaan, epäilykset kääntyvät heti laitoksella työskentelevään Carliin, vaikka kerrassaan mikään ei viittaa hänen syyllisyyteensä (Smith 2005, 421). Huppareihin pukeutuva, afroamerikkalaista slangia puheeseensa sekoittava ja hip hop -musiikkia kuunteleva tummaihoisen nuorukainen muistuttaa olemukseltaan liikaa stereotyyppien mustaa jenginuoria, jotka rasisetisissä kauhukuvissa lymyilevät varjoissa valmiina ryöstämään ja raiskaamaan kenet tahansa valkoisen heti tilaisuuden tultua. Carlin ei tarvitse kuin korottaa ääntään hätäännyttääkseen ohikulkijat ympärillään:

'Hey! Hey!'

But there was no name to put on the end of *Hey* and a six foot two athletic black man shouting *Hey* in a dense crowd does not create easiness wherever he goes. 'She's got my Discman, this girl, this lady – just up there – sorry, 'scuse me, man –yeah, can I just get by here – *Hey! Hey, sister!*' 'ZORA – wait up!' came a voice loud by the side of him, and the girl he'd been trying to stop turned around and gave somebody the finger. The white people near by looked about themselves anxiously. Was there going to be trouble? (Smith 2005, 73)

Vastaavasti Carl suhtautuu epäluuloisesti valkoisiin – kenties itseensä jatkuvasti kohdistuvan piilorasismin takia. Hän käyttäytyy rennon itsevarmasti tavatessaan Carliin ja Zoraan ensimmäistä kertaa, mutta kun Howard liittyy seuraan, Carl alkaa heti elehtiä varautuneesti (Smith 2005, 76). Hänen pingottuneet vastauksensa ja vaivautuneet reaktionsa viestivät, että hän ei usein keskustele vanhempien valkoisten miesten kanssa ilman, että keskustelukumppani puhuttelee häntä vähättelevään tai syyttävään sävyyn. Myös valkoisen Howardin ja hänen tummaihoisten lastensa sukulaisuussuhde vaikuttaa hämmentävän häntä (Smith 2005, 77). Matero näkee, että valkoinen keskiluokkaisuus

on Carlille ristiriitainen pakkomielle: vaikka Carlilla on Materon mukaan ”aimo annos rotuylpeyttä”, edustaa Wellington ja sen valkoinen akateeminen keskiluokka ylempää tasoa, jonne pääseminen näyttäytyy hänelle ”mittapuuna oman tilanteensa edistämiseksi” (Matero 2009, 159). Materon tulkinnan mukaan Carl haluaisi olla keskiluokkainen ja arvostettu ”etuoikeutettu musta” yhtä kiihkeästi kuin Levi haluaisi olla Carlin kaltainen ”autenttinen” afroamerikkalainen (Matero 2009, 159–160).

Jopa Zora suhtautuu Carliin aluksi epäluuloisesti. Kun Carl alkaa jutustella Zoralle niitä ja näitä tavattuaan tämän sattumalta uimahallissa, piilottaa Zora lompakkonsa välittömästi syvemmälle laukkuunsa (Smith 2005, 135). Hän keksii keskustelulle heti rikollisia motiiveja, vaikka Carl ei ole antanut hänelle ensimmäistäkään syytä pelätä omaisuutensa puolesta:

Again Carl’s eyes wandered around the place. Again Zora’s paranoia got the better of her. She imagined for a moment that all these questions were a kind of verbal grooming that would later lead – by routes she didn’t pause to imagine – to her family home and her mother’s jewellery and the safe in the basement. (Smith 2005, 139).

Kun Carl ansaitsee onnistuneen spoken word -esityksensä myötä sekä Clairen että Zoran opiskelijatovereiden kunnioituksen, muuttaa Zorakin mielipidettään. Pian hän ihastuu Carliin ja tekee kaikkensa säilyttääkseen tämän oikeuden osallistua Clairen seminaariin. Zoran apu ei kuitenkaan ole ilmaista, vaan hän odottaa saavansa Carlilta vastineeksi seksiä ja rakkautta, vaikka hän ei itse asiaa myönnäkään (Smith 2005, 413–414). Alberto Fernandez Carbajal esittää omassa tulkinnassaan, että keskiluokkainen Zora ei kykene näkemään ja kohtelemaan työväenluokkaista Carlia tasavertaisena subjektina, vaan suhtautuu tähän jatkuvasti kuin kauniiseen esineeseen, eksoottiseen työväenluokkaiseen halun kohteeseen (Carbajal 2012). Kun Carl sen sijaan aloittaakin suhteen Victoria Kippsin kanssa, Zora tuntee tulleen petetyksi, ja hänen asenteensa Carlia alkaa taas tihkua luokkavihaa:

’You go to Wellington for a few months, you hear a little gossip and you think you know what’s going on? You think you’re a *Wellingtonian* because they let you file a few records? You don’t know a thing about what it takes to belong here. And you haven’t got the *first idea* about our family *or* our life, OK? Remember that.’ (Smith 2005, 417)

Myös Carl tuntee tulleen petetyksi, ja hänen menettää uskonsa lahjakkuuteensa, kun hän tulkitsee Zoran kehujen olleen pelkkää valhetta ja pilkkaa (Smith 2005, 414).

Samalla hän ilmaisee omat ennakkoluulonsa, jotka liittyvät Belseyn sisarusten keskiluokkaisuuden, tumman ihon ja solidaarisuuden puutteen käsittämättömään yhdistelmään, joka ei mitenkään vastaa hänen käsitykseensä aidosta ”mustuudesta”:

’I’m just trying to get a stage higher in my life.’ Carl laughed bitterly. ’But that’s a *joke* around here, man. People like me are just toys to people like you... I’m just some experiment for you to play with. You people aren’t even black any more, man – I don’t know *what* you are. You think you’re too good for your own people. You got your college degrees, but you don’t even live right. You people are all the same. (Smith 2005, 418–419)

Materon mukaan Carlin repliikki osoittaa ”monikulttuurisuuden vaarallisuuden”, valkoisen valtakulttuurin ja keskiluokan ainaisen yrityksen säilyä vallan keskuksena sulauttamalla ”etniset identiteetit” itseensä (Matero 2009, 160). Batra puolestaan huomauttaa, että Carl etäännyttää kohtauksessa itsensä Zorasta suosimalla repliikeissään leimallisen afroamerikkalaisia kielellisiä rakenteita, aivan kuten Kiki tekee riidellessään Howardin kanssa aiemmassa kohtauksessa (Batra 2010, 1088). Yhteenotto on Carlille rajanvedon paikka, jossa hän osoittaa selkeästi hänen ja Zoran välille piirtyvän eron. Se saattaa todellisuudessa liittyä eniten Zoran ja Carlin väliseen luokkaeroon, mutta Carlin tapa jäsentää yhteiskunnan sosiaalista rakennetta on pohjimmiltaan etnis-rodullinen, ja niin pahimmat iskut kohdistuvat Zoran Carlin silmissä kyseenalaiselta vaikuttavaan etnis-rodulliseen solidaarisuuteen. Zora käyttää riidassa aseina luokkaeroon perustuvaa halveksuntaa ja ylimielisyyttä, mutta Carl antaa konfliktille etnis-rodullisen viitekehyksen: Zoran ylimielisyyden, tekopyhyyden ja solidaarisuuden puutteen syynä on se, ettei hän ole enää ”kunnolla musta”.

Etnis-rodullisen syytöksen muotoon puettu havainto sekä Carlin paluun tekevä käsitys korkeakoulutuksen ja afroamerikkalaisen perimän yhteensopimattomuudesta viittaavat siihen, että myös Carlin oma käsitys ”mustuudesta” on negatiivisten stereotyyppien läpäisemä. Älykkyystään huolimatta Carlin on vaikea hahmottaa maailmaa muuten kuin keinotekoisen etnis-rodullisen viisikulmion rajoja myötäillen. Siksi lopullisen iskun Carlin akateemisille haaveille antaa Carl itse; hänen työväenluokkaan ja afroamerikkalaisiin kohdistuvan rakenteellisen syrjinnän saastuttamat ajatuksensa pakottavat hänet tekemään lopullisen valinnan ”mustuuden” ja yliopiston välillä, ja yliopisto häviää.

Carlin kykenemättömyys vakiinnuttaa paikkaansa Wellingtonissa kuvaa ongelmaa, jonka vuoksi Hollingerin esittämät postetniset ideaalit eivät toteudu tällä hetkellä kaikkien kohdalla. Carl ei onnistu luomaan pysyviä sosiaalisia kytköksiä

sosioekonomisen asemansa yli, vaikka hän kykyjensä puolesta sopisi akateemiseen yhteisöön, sillä hän ei kykene historiallisista syistä erottautumaan etnisyydestään, yhteiskuntaluokastaan ja niihin liittyvistä kielteisistä ennakkoluuloista.

3.5. Haitilaiset ja musta toiseus

Keskiluokkaisten Belseyn perheen, eliittiin kuuluvien Kippsien ja työväenluokkaisen Carlin lisäksi Wellingtonin kaduille kulkee muita samaan etnis-rodulliseen lohkoon luokiteltavia ihmisiä, joiden yhteiskunnallinen asema on täysin toisenlainen. He ovat alati läsnä paiskimassa hanttihommia riistopalkalla, järjestämässä mielenilmauksia oikeuksiensa puolesta ja hermostuttamassa muita wellingtonilaisia kulkemalla isossa joukossa kaduilla puhuen kovaan ääneen vierasta äidinkieltään – mutta silti he ovat muille kaupunkilaisille kuin näkymättömiä. Wellingtonin haitilaiset maahanmuuttajat edustavat mustaa toiseutta, jonka kohtaaminen nostaa esiin afroamerikkalaisissa henkilöahmoissa piileviä etnopolitiittisia asenteita.

Haitilaisia on Wellingtonissa kaikkialla. Heitä näkyy norkoilemassa kaupungilla, siivoamassa wellingtonilaisten sotkuja, tarjoilemassa viiniä yliopiston juhlissa, kyyditsemässä professoreja takseilla ja myymässä väärennettyjä laukkuja ja rihkamaa katujen kulmilla. Heidän kärsimyksensä eivät kuitenkaan vaikuta kiinnostavan edes tasa-arvoa ja ihmisoikeuksia kiihkeästi puolustavaa yliopistoväkeä kuin abstraktina käsitteenä; esimerkiksi yliopiston edessä järjestetty haitilaismielenosoitus ei herätä Zoran ja Carlin huomiota muuna kuin meluhaittana (Smith 2005, 376, 378). Alberto Fernandez Carbajal huomauttaa artikkelissaan, että edes työväenluokkainen Carl ei osaa suhtautua heihin myötätuntoisesti saatuaan työpaikan yliopistolta (Carbajal 2012). Alipalkatut, hyväksikäytetyt ja unohdetut haitilaiset maahanmuuttajat eivät saa ääntään kuuluviin edes huutaessa.

Kohtaamiset haitilaisten kanssa hämmentävät myös muita teoksen afroamerikkalaisia henkilöahmoja. Kikin ja Levin on vaikea kommunikoida heidän kanssaan, sillä haitilaiset eivät käyttäydy heidän odotustensa mukaisesti. Yhdysvalloissa he ovat afroamerikkalaisten tapaan ”mustia”, mutta samasta etnis-rodullisesta luokituksesta huolimatta heidän kielensä, kulttuurinsa ja kansallisuutensa ovat Kikille ja Leville vieraita. Samuus ja vieraus yhdistyvät haitilaisissa tavalla, jota etnis-rodullisten viisikulmion kautta yhteiskuntaa jäsentävät Kiki ja Levi eivät täysin ymmärrä.

Näkyvin haitilainen Belseyn perheen arjessa on perheen uusi siivooja Monique, joka herättää Kikissä ristiriitaisia tunteita. Kiki näkee hänessä heijastuksen

itsestään, keski-ikäisestä mustasta naisesta, ja hänen mieltään vaivaa, ”mitä musta nainen ajattelee toisesta mustasta, joka palkkaa hänet siivoojaksi” (Smith 2005, 11). Toisaalta taas Moniquen köyhyydestä ja toisesta kulttuurista viestivä olemus vaikuttavat hänestä kiusallisen vierailta:

The new cleaner, Monique, was a squat Haitian woman, about Kiki’s age, darker still than Kiki. This was only her second visit to the house. She wore a US Navy bomber jacket with a turned-up furry collar and a look of apologetic apprehension, sorry what would go wrong even before it had gone wrong. All this was made more poignant and difficult for Kiki by Monique’s weave: a cheap, orange synthetic hairpiece that was in need of renewal, and today seemed further back than ever on her skull, attached by thin threads to her own sparse hair. (Smith 2005, 10–11)

Kiki kohtaa romaanin alussa myös haitilaisen katukaupustelijan ja hämmentyy tällä kertaa itseensä kohdistuvasta odottamattomasta vieroksumisesta. Hän olettaa miehen kohtelevan häntä yhteiseen etnis-rodulliseen luokitukseen perustuvasta yhteenkuuluvuuden tunteesta viestittävällä tavalla, mutta mies toimiikin odotusten vastaisesti:

She turned back to the stall and once again tried to engage the man, but he was busy fiddling with the coins in his fanny pack. Listlessly she picked up this and that and put it down, nodding at prices as they were earnestly recounted each time her finger made contact with an item. Aside from her money, the guy seemed barely concerned with her, neither as a person nor as an idea. He did not call her ‘sister’, make any assumptions or take any liberties. (Smith 2005, 48)

Kikin yllätykseksi haitilaismiehen käytös ei viestikään yhteenkuuluvuuden tunteesta. Hänen näkökulmastaan Kiki vaikuttaa olevan vain yksi keskiluokkainen amerikkalaisrouva muiden joukossa, vaikka heidän ihonväriinsä onkin sama. Heillä on jotain yhteistä, mutta sitä valtavasti enemmän sosioekonomiseen asemaan, äidinkieleen ja kulttuuriin liittyviä eroja. Kikin ja haitilaisen myyjän mieltäminen samaksi joukoksi on yhtä suuripiirteistä kuin sen toteaminen, että haitilaismiehen kauppaamassa rannerenkaassa riippuvien pikkuruisen Eiffelin tornin ja pikkuruisen Vapaudenpatsaan (Smith 2005, 49) välillä vallitsee luonnollinen yhteys, koska ne ovat molemmat kuuluisia monumentteja.

Kohtaamiset Moniquen ja haitilaisen kaupustelijan kanssa tuo esiin, miten Hollingerin kuvaama etnis-rodullisen viisikulmio generoi kulttuuriin, etnisyyteen ja ”rotuun” liittyviä väärinkäsityksiä. Kun yhteiskunnan etnistä variaatioita yritetään

jäsentää karkean yksinkertaistettujen ja hyvin keinoitekoisten perusteiden varaan mallinnettujen etnis-rodullisten lohkojen avulla, syntyy sivutuotteena paljon kyseenalaisia odotuksia etnis-rodullisten lohkojen hegemoniasta ja ryhmämuotoisuudesta. Toisin sanottuna yhteiskunnan etnisen kirjon tarkastelu etnis-rodullisten lohkojen läpi suodatettuna vie huomion pois lohkojen sisäisestä monimuotoisuudesta ja olettaa esimerkiksi keskiluokkaisen amerikkalaisnaisen ja haitilaisen miehen samastuvan toisiinsa vaistomaisesti kulttuurieroista huolimatta. Malli edellyttää latistunutta käsitystä kulttuurisesta diversiteetistä ja etnisyyden ylikorostamista muiden tärkeiden sosiaalisten kytkösten muodostamiseen vaikuttavien kategorioiden – esimerkiksi sosioekonomisen statuksen ja kulttuurin – kustannuksella.

Sekä Monique että haitilainen kaupustelija – jonka kanssa Kiki yrittää epäonnistuneesti viritellä muodollisen kohteliaasta keskustelua ”Haitin tilanteesta” tietämättä tarkasti, mistä konfliktissa on kyse (Smith 2005, 49) – herättävät Kikissä ristiriitaisia samastumisen ja vieraantuneisuuden tunteita, mutta pohjimmiltaan haitilaiset tuntuvat Kikistä enemmän muukalaisilta kuin sisarilta ja veljiltä. Moniqueille Kiki maksaa surkeaa neljän dollarin tuntipalkkaa, jota Levin mielestä Kiki ei koskaan maksaisi amerikkalaiselle työntekijälle vastaavasta työstä (Smith 2005, 429). Muut haitilaiset herättävät Kikissä jonkinlaista syyllisyydensekaista sympatiaa, mutta kun Chouchou suostuttelee Levin varastamaan Carlenen kokoelmaan kuuluneen maalauksen Monty Kippsin toimistosta, Kiki viittaa Levin haitilaiskavereihin halveksuvasti nimityksellä ”a load of *no-good Negroes*” (Smith 2005, 428). Haitilaiset maahanmuuttajat edustavat Kikille outoa, uhkaavaa, tuntematonta mustaa toiseutta, jonka herättämille tunteille hänellä ei ole sanoja.

Alberto Fernandez Carbajal esittää omassa analyysissään, että Kikin asenteet haitilaista kauppiasta ja Moniquea kohtaan viittaavat hänen vieroksuvan ajatusta siitä, että hänen ja haitilaisten välillä vallitsisi historiallisia, kulttuurisia ja sosiaalisia siteitä – mutta hämmentyy tunnistaessaan samalla kuuluvansa näiden kanssa samaan ”rodulliseen” viiteryhmään:

Smith presents Kiki as unwilling to concur with claims of a common racial past with which she does not identify but whose prevalence she recognizes; she is also unable to acknowledge that she employs a black Haitian woman as a cleaner. Smith's portrayal of Kiki's dilemma is symptomatic of the complex social realities to which Gilroy refers in *Against Race*. Kiki's diffidence points to the contradiction between her race identity, which rejects Pan-Africanist constructions of blackness, and her class consciousness, which remains at odds with the existence of social

differences between different black people in America. (Carbajal 2012)

Romaanin henkilöhahmoista ainoastaan Levi kohtelee haitilaisia vertaisinaan – tosin osittain väärinkäsitysten ja omien intressiensä motivoimana. Yhteisöllisyyttä kaipaava Levi lyöttäytyy yhteen kaduilla pyörivien haitilaismiesten kanssa ja luo heistä veljellisen yhteisön, johon hän tahtoo kovasti kuulua (Smith 2005, 194). Levin myötätunto on aitoa, mutta hän ymmärtää haitilaisia huonommin kuin tajuaa. Hän soveltaa stereotyypeistä ja afroamerikkalaisen kulttuurin kliseistä rakentamaansa ”mustuuden” ihannetta haitilaisiin ymmärtämättä täysin, miten kulttuurisidonnainen ja keinotekoinen se on. Kieli-, kulttuuri- ja kansallisuuserot eivät merkitse Leville mitään, sillä hänen näkökulmastaan yhteinen etnis-rodullinen luokitus riittää luomaan hänen ja haitilaisten ja afrikkalaisten maahanmuuttajien välille veljellisen siteen.

Levin myötätunnon ja väärinymmärrysten värittämä käsitys haitilaisista sävyttää hänen suhdettaan Chouchouhun – Yhdysvaltoihin emigroituneeseen, musertavassa köyhyydessä elävään haitilaismieheen, jonka arpinen ja laiha ruumis viestii kidutuksesta ja puutteesta. Kotimaassaan ranskan kielen ja kirjallisuuden opettajana työskennellyt Chouchou on Yhdysvaltoihin tultuaan joutunut vaihtamaan opettajan työt alipalkattuihin hanttihommiin ja puolilaittomaan katukaupusteluun. Se tuntuu hänestä tavattoman nöyryyttävältä – eikä Levi ymmärrä ollenkaan miksi:

Choo looked at Levi straight in his eyes, hoping for a fellow feeling. 'I really fucking *hate* to sell things, you know?' he said, pretty sorrowfully, Levi thought. 'Choo – you ain't *selling*, man,' said Levi keenly in reply. Now that he understood the problem he was happy – it was so easily solved! It was just a matter of attitude. He said, 'This ain't like working the counter at CVS! You *hustling*, man, and that's a different thing. That's *street*. To hustle is to be alive – you dead if you don't know how to hustle. And you ain't a brother if you can't hustle. That's what joins us all together – whether we be on Wall Street or on MTV or sitting on a corner with a dime-bag. It's a beautiful thing, man. We hustling! (Smith 2005, 245)

Levistä katukaupustelu tuntuu voimaannuttavalta yhdessä tekemiseltä, joka vahvistaa ”veljien” välistä sidettä ja joka liittyy jollain salaperäisellä tavalla erottamattomasti ”mustuuden” syvimpään olemukseen. Levi, jolle työ on harrastuksellinen elämäntapavalinta, ei osaa käsittää, että Chouchoulle kyse on pakosta ja selviytymisestä. Hän ei tule edes ajatelleeksi, että entisestä opettajasta hanttihommiin tekeminen tuntuu alentavalta ja vastenmieliseltä:

'I was there Tuesday,' said Choo, ignoring him. 'In the *college*.' He treated this word like ink upon his tongue. 'Fucking serving like a monkey... teacher becomes the servant. It's painful! I can tell you, because I know.' He thumped his breast. 'It hurts in here! It's fucking painful!' He sat up straight suddenly. 'I teach, I am a teacher, you know, in Haiti. That's what I am. I teach in a high school. French literature and language.'
Levi whistled. 'Bro, I hate French, man. We have to do that shit. I *hate* that.'
(Smith 2005, 361)

Levi ymmärtää Chouchoun murheen täysin väärin, sillä hän ei kerta kaikkiaan käsitä, miten erilaisia hän ja Chouchou todella ovat. Hän ei ymmärrä liioin Chouchoun elämänvalintoja rajoittavaa puutetta kuin sitä, miten etuoikeutettu hänen oma yhteiskunnallinen asemansa on. Kaikkein vähiten hän ymmärtää sitä, että hänen ja Chouchoun elämäkokemukset eivät ole identtisiä vain siksi, että he molemmat sattuvat olemaan mustia. Hienoa yksityiskoulua käyvän, arvotalossa asuvan professorin pojan ja sorrosta ja köyhyydestä kärsineen haitilaismiehen välillä on kuilu, jonka syvyyttä Levi ei hahmota. Levin oman itseymmärryksen kannalta afroamerikkalaisuus on niin tärkeää, että hän olettaa sen riittävän luomaan luontaisen yhteyden mustan kuin mustan välille kieli-, kulttuuri- ja luokkaeroista huolimatta. Niinpä Levi kokee olevansa Chouchoulle kuin veli, vaikka tuskin tuntee tätä, ja vaikka tunne tuskin on molemminpuolinen. Levin mielikuvituksessa Chouchousta tulee romantisoitua ghettoelämää viettävä katujen sankari ja Levin ykköskaveri (Smith 2005, 403) – tai kenties eräänlainen muotokuva Levin ihanneminästä – jonka ranskalaisen nimenkin Levi lyhentää Chouchoun vastustuksesta huolimatta omaa makuaan miellyttävään muotoon *The Choo* (Smith 2005, 244).

Chouchoun ranskankielisen etunimen omaan korvaansa sointuvaksi sopeuttavan Levin, haitilaisten vierautta säikähtävän Kikin ja haitilaisten mielenosoituksen aiheuttamasta ”mekkalasta” ärsyntyvien Zoran ja Carlin asenteissa on jälkiä Mita Banerjeen mainitsemasta ”valkoisesta katseesta” ja ”valkoisesta korvasta”, johon myös valtavirtaistuneet ei-valkoiset etniset vähemmistöt voivat syyllistyä. Romaanin henkilöhahmot näkevät haitilaiset persoonattomana massana ja haitilaisten kielellinen ja kulttuurinen toiseus herättää muissa pelkoa, ärtymystä ja ylenkatsetta. Nykypäivän kolonialismi rehoittaa Wellingtonissa, jonka asukkaat ja yritykset ottavat täyden hyödyn irti maahanmuuttajien ahdingosta ja riistävät häpeilemättä köyhyydestä ja vaihtoehtojen puutteesta kärsivää haitilaistyövoimaa.

Maahanmuuttajien edustama ”musta toiseus” – tai jopa ”toinen mustuus” – jonka kohtaamista afroamerikkalaisuuden kanssa *On Beauty* kuvaa, on myös

Hollingerin tutkimuksen aiheena hänen uudemmassa, vuonna 2011 ilmestyneessä artikkelissaan, jossa hän tutkii Barack Obaman etnisen taustan esittämistä mediassa ja nostaa uutena kiinnostava näkökulmana esiin Obaman isän maahanmuuttotaustan herättämän huomion. Artikkelissaan Hollinger toteaa sen, mitä *On Beautyn* afroamerikkalaisten ja afrokaribialaisten henkilöhahmojen kohtaamiset osoittavat – sen, että etnis-rodullisten erojen liioittelu ja korostaminen vie huomiota etnis-rodullisten viiteryhmien sisäiseltä vaihtelulta ja vähättelee esimerkiksi sosioekonomisten syiden vaikutusta eriarvoisuuteen:

Today we are closer than before to engaging inequalities that are too often understood in ethnoracial rather than economic terms. The energies and ideas flourishing around the Obama presidency may promote a long overdue breakthrough. Obama's illustration in his own person of the contrast between immigrant and nonimmigrant black people, and of the reality of ethnoracial mixing, presents a compelling invitation to explore the limits of blackness especially, but also of whiteness, and of all color-coded devices for dealing with inequality in the United States. (Hollinger 2008, 1037)

Myös Batra kiinnittää tutkimuksessaan huomiota Wellingtonissa tapahtuvaan maahanmuuttajien hyväksikäyttöön, joka erottaa haitilaiset teoksen afroamerikkalaisesta keskiluokasta (Batra 2010, 1086). Batran mukaan haitilaisen työvoiman hyväksikäyttö ei ole ainoastaan etnis-rodullisesti kehystettyä, vaan se toimii suoraan etnis-rodullisten lohkojen kautta (Batra 2010, 1086). Haitilaisia voidaan sortaa, koska he ovat etnisesti niin toiseutettuja, että edes esimerkiksi Kiki ei osaa suhtautua heihin kuin vertaisiinsa.

Carbajal puolestaan kritisoi Smithiä siitä, että tämä käyttää haitilaisia henkilöhahmoja pelkkinä mykkinä välineinä, joiden avulla teoksen porvarilliset amerikkalaiset henkilöhahmot peilaavat itseään (Carbajal 2012). Carbajal esimerkiksi huomauttaa, että teoksen viimeisissä luvuissa haitilaishahmot loistavat poissaolollaan: Chouchouta ei näy missään, Monique on irtisanottu ja vaikka Kiki aikoo lahjoittaa Carlene Kippsin maalauksesta saamansa rahat haitilaisten hyväksi, ei haitilaisten tarina saa romaanissa kunnollista päätöstä (Carbajal 2012). Carbajal näkee, että porvarillisten henkilöhahmojen ongelmiin keskittyminen tapahtuu haitilaisten äänien kustannuksella, mikä tylsyyttää romaanin satiirista terää (Carbajal 2012).

3.6. *On Beauty* ja postetnisen romaanin keinot

On Beauty tutkii etnistä toiseutta ja sosiaalista eriarvoisuutta toisiinsa törmäävien

ideologioiden ja sosioekonomisten näkökulmien halkomassa yhteiskunnassa. Se nousee askeleen verran perinteisen postkolonialistisen romaanin edelle kiinnittämällä terävimmän huomionsa valtarakenteiden sijaan koko postkolonialistiseen kysymyksenasetteluun. Useimmat teoksen henkilöhahmoista ovat hyvin tietoisia elävänsä yhteiskunnassa, jossa etnis-rodulliseen eriarvoisuuteen ja jälkikolonialismiin liittyvää keskustelua on käyty jo pitkään, ja he joutuvat jatkuvasti mittailemaan sanojaan ja tekojaan vasten tätä taustaa. Romaani tuo esiin alituisen neuvonpidon uuvuttavuuden ja osittain myös sen suhteettomuuden: kohdatessaan toisensa teoksen afroamerikkalaiset ja -karibialaiset henkilöhahmot joutuvat usein huomaamaan, että kulttuurisilla ja sosioekonomisilla yhtäläisyyksillä eroilla on etnis-rodullisia luokituksia suurempi merkitys sosiaalisten kytkösten valamisessa.

Etnis-rodullisten lohkojen välisten erojen ylikorostamiseen perustuva ymmärrys sosiaalisten verkostojen ja solidaarisuuden muodostumisesta aiheuttaa henkilöhahmojen välillä useimmiten väärinymmärryksiä. Henkilöhahmot joutuvat jatkuvasti myös tilanteisiin, joissa heidän itseymmärryksensä kolahtavat vasten etnis-rodulliseen luokitukseen liittyvien odotusten luomia sosiaalisia paineita. Näin teos osoittaa ja kyseenalaistaa myös postkolonialistisessa kysymyksenasettelussa läsnä olevat ääriviivat, jotka jakavat ihmiset liian yksinkertaisesti etnis-rodullisesti koodattuihin yksiköihin. Sen sijaan teos tuo esiin henkilöhahmojensa sosiaalisten kytkösten valinnanvaraisuuden ja niiden päällekkäisyyden – mutta muistaa myös huomauttaa, että esimerkiksi sosioekonominen asema voi rajoittaa kytkösten luomista.

Postetninen näkökulma rakentuu romaanissa henkilöhahmojen oman itseymmärryksen ja ulkoisten paineiden välisestä ristiriidasta, etnisyyteen liittyviä odotuksia parodioivista esteettisistä valinnoista ja moniäänisestä kerronnasta. Ne luovat romaaniin monikulttuurisen diskurssin yläpuolelle asettuvan näkökulman, joka heijastaa sekä etnisyyteen ja monikulttuurisuuteen liittyviä kysymyksiä että aiheesta käytyä keskustelua. Teos sisältää paljon etnistä toiseutta, eriarvoisuutta ja postkolonialismia käsittelevää väittelyä ja pohdiskelua, mutta ei tarjoa lopullisia vastauksia aiheeseen liittyviin kysymyksiin. Se on tietoisesti postkolonialistiseen keskusteluun ja etnisyyteen liittyviin odotuksiin reagoiva romaani, joka pyrkii kuitenkin suoran kritiikin sijaan aiheen monien puolien tutkimiseen ja itse keskustelun reflektointiin.

*On Beauty*ssä on karnevalistisia ja parodisia piirteitä, joiden avulla teos keikauttaa valtarakenteet pääläelleen. Se nauraa korkeasti koulutettujen ihmisten

typeryydelle, moralistien halpamaisuudelle ja hyväntekijöiden itsekkyydelle.

Arvokkaimmin teos kohtelee sen sosioekonomisesti heikoimpia henkilöitä, Chouchouta ja Carlia, jotka säästyvät teoksen satiirilta. Parodian ja satiirin avulla teos piikittelee teoksen kuvaamassa tiedeyhteisössä pelkän puheen tasolle jähmettynyttä postkolonialismia, joka ei kykene tekemään mitään Wellingtonin haitilaisten kaltaisten nykypäivän kolonialismin uhrien hyväksi.

Mark Steinin mainitsema näyttelemisen teema on myös romaanissa läsnä, joskaan ei yhtä eksplisiittisesti kuin esimerkiksi Kureishin *Buddhassa*. *On Beautyn* henkilöhahmot käyttäytyvät yhtä lailla aivan kuin he esittäisivät kliseisiä roolihahmoja jo monet kerrat nähdyssä näytelmässä. Hoivaavan äitihahmon, alkuvoimaisen rakastajan ja väkivaltaisen rikollisen kaltaiset stereotyyppit, joihin afroamerikkalaiset esitetään usein mediassa ja kertomuksissa, vaikuttavat romaanissa monesti henkilöhahmojen valintoihin ja käytökseen. Teoksen afroamerikkalaiset ja -karibialaiset henkilöhahmot eivät ole ainoastaan stereotyyppien ja ennakkoluulojen kohteita, vaan he soveltavat niitä myös itse – joskus jopa itseensä. Etnis-rodulliseen luokitukseen kohdistuvat odotukset esitetään teoksessa niin syvälle juurtuneina, että toisinaan teoksen henkilöhahmot mukauttavat omaa käytöstään niiden myötäisiksi vasten parempaa tahtoaan ja alkavat esittää etnisyyttään kuin roolia näytelmässä.

Esimerkiksi Kiki alkaa valkoisen ystävänsä Warrenin seurassa käyttäytyä kuin vanhoista Hollywood-elokuvista tuttu hupsu mamsellihahmo, vaikka hän samaan aikaan kokee roolin olevan ristiriidassa oman minäkuvansa kanssa. Warrenin ja Kikin välinen teatraalinen vuorovaikutus heijastaa molempien osapuolien sisäistämiä, keski-ikäisiin afroamerikkalaisiin naisiin liittyviä ennakkokäsityksiä, jotka he ovat omaksuneet Kikin mukaan mainoksista ja televisiosta (Smith 2005, 51). Katuuskottavuutta tavoittelevan Levin yritys soluttautua haitilaismiesten joukkoon puolestaan on eräänlainen pukeutumiseen ja kielenkäyttöön ulottuva performanssi, joka perustuu Levin mielessä eläviin kuvitelmiin ”aidommasta” afroamerikkalaisuudesta. Levi hakee keinotekoisella lähiöpojan esityksellään hyväksyntää ja kunnioitusta yrittäessään luoda sosiaalisia kytköksiä muihin afroamerikkalaisiin ja haitilaisiin.

Myös Howardin ja Victorian farssimainen suhde on täynnä teatraalista vuorovaikutusta ja näyteltyä intohimoa. Kaunis Victoria käyttäytyy kuin se tummaverinen ja yliseksualisoitu seireeni, jona häntä sukupuolensa, etnis-rodullisen luokituksensa ja kauneutensa vuoksi pidetään, ja surkuhupaisan banaaliksi äityvä suhde

etenee kuin käsikirjoituksen mukaan yhdestä romantiikan kliseitä toistavasta kohtaamisesta toiseen. Howardin näkökulmasta kuvatuissa kohtauksissa vihjataan, että teennäiseltä ja kokemattomalta vaikuttava Victoria on kopioinut eleensä ja puheensa mauttomista elokuvista ja pornografiasta (Smith 2005, 315–318, 381). Lukijalle vihjataan, että Victoria mallintaa käytöksensä sukupuoleensa ja etnisyytensä kohdistuviin odotuksiin, jotka eivät välttämättä vastaa hänen sisäistä maailmaansa. Howard puolestaan vertaa kohtauksia mielessään Nabokovin *Lolitaan* ja käyttäytyy kuin romaanin tapahtumia mukaillen – muka vieteltynä, vaikka valta on yhä hänellä (Smith 2005, 315). Sekä Howard että Victoria toistavat kuin automaattisesti samaa seksuaalissävyytteistä valta-asetelmaa, jollaisena vanhemman valkoihoisen miehen ja nuoren tumman naisen välistä suhde toistuvasti esitetään mediassa, kulttuurissa ja kertomuksissa. Materon mukaan Howardin molemmat suhteet edustavat keskiluokkaisuuden ja akateemisuuden suurimpia kliseitä (Matero 2009, 158). Kun suhde lopulta paljastuu, koskee Zorankin päällimmäisin moite suhteen kliseisyyttä ja tavanomaisuutta (Smith 2005, 433).

Sosiaalisen paineen alla teoksen henkilöhahmot päätyvät näyttelemään – usein kehnosti – niitä etnisiä stereotypioita, joita heidän oletetaan vastaavan. Heistä tulee etnisten representaatioiden surkukupaisia parodioita, jotka tuulettavat silkalla naurettavuudellaan käsityksiä etnis-rodullisen luokitusten ”luonnollisuudesta”. Parodian ja pilkan avulla etniset stereotypiat ja niitä synnyttävät ajattelumallit tuhotaan. Stereotyyppien varjostamat henkilöhahmot osoittautuvat itse puolestaan paljon monimutkaisemmiksi ja monipuolisemmiksi hahmoiksi kuin miksi heidät ymmärretään, kun heidät nähdään pelkkinä etnis-rodullisen viiteryhmänsä edustajina.

Teoksen kerronnalliset ratkaisut osoittavat, miten etnis-rodulliset ja sosioekonomiset erot vaikuttavat henkilöhahmojen kykyyn ja kykenemättömyyteen hahmottaa sosiaalisia ilmiöitä ympärillään. Sillä on monta luvuittain vaihtuvaa fokalisoijaa, ja fokalisaatio ulottuu syvälle tiedon, asenteiden ja ideologian tasolle. Vahvan fokalisaation ansiosta myös henkilöhahmojen ymmärryksen rajat piirtyvät selkeästi esiin. Kukaan hahmoista ei osaa katsoa maailmaa muusta kuin oman kokemuseränsä rajoittamasta näkökulmastaan, johon sosioekonominen asema, sukupuoli, ikä ja etnis-rodullinen luokitus vaikuttavat. Siksi jokaista teoksessa kuvattua suhdetta värittää väärinymmärrys; henkilöhahmot eivät kykene hyvällä tahdollakaan ylittämään oman kokemuseränsä määrittämiä rajoja ja samastumaan sellaiseen ihmiseen, jonka asemassa he eivät itse ole koskaan olleet. Kuitenkin varsinkin samaan

etnis-rodulliseen viiteryhmään kuulumisen saa henkilöahmot usein uskomaan, että he ymmärtävät toisiaan todellista paremmin. Henkilöahmojen näkökulmien subjektiivisuudesta tietoinen lukija kuitenkin osaa epäillä fokalisoijien uskomuksia.

Lukija itse sen sijaan pääsee ylittämään inhimillisten rajoitukset ja samastumaan romaanin esittelemiin eri näkökulmiin juuri vaihtuvien fokalisoijien ja vapaan epäsuoran kerronnan ansiosta. Postetniselle romaanille ominaisesti teos osoittaa olevansa tietoinen monista mahdollisista lukijoista heijastamalla postkolonialistista diskurssia kattavasti monesta näkökulmasta. Eri ideologisia ja sosiaalisia näkökulmia edustavien fokalisoijien avulla etnisyyteen ja monikulttuuriseen yhteiskuntaan liittyvä keskustelu avautuu lukijalle monelta eri kannalta. Lukija ohjataan vuoroin samastumaan yhteen keskustelun osapuoleen ja pilkkaamaan tätä seuraavaksi. Kun jokainen hahmo saa osansa myötätunnosta ja kritiikistä, jäävät varsinaiset loppupäätelmät lukijalle. Näin lukija aktivoidaan olennaiseksi osaksi teoksen ylläpitämää keskustelua.

Monenkirjavasta fokalisoijien joukosta sekä arvolausumista ja kommentoinnista pidättäytyvästä ekstra- ja heterodiegeettisestä kertojasta koostuvaa romaani on myös *polyfoninen* eli *moniääninen*. Mihail Bahtinin kehittämällä termillä tarkoitetaan romaania, jossa on havaittavissa monia tasavahvoja, erillisiä, keskinäistä dialogia käyvää ja omaa ideologiaansa edustavaa ääntä, joille lukija voi antaa yhtä suuren painoarvon kuin kertojan äänelle (Bahtin 1963/1984, 7). Ideologisen ykseyden sijaan polyfonisessa romaanissa vallitsee erilaisten äänien riitasointuinen moninaisuus, joka käy vuoropuhelua myös lukijan kanssa (Bahtin 1963/1984, 18). Myös Dorothy J. Hale yhdistää artikkelissaan *On Beautyn* ja Bahtinin, jonka käyttämää heteroglossian eli äänien moninaisuuden käsitettä Hale soveltaa analyysissään (Hale 2012, 816). Halen mukaan sosiaalista diversiteettiä ja useiden subjektien näkökulmia kuvaamalla ja vahvoihin intertekstuaalisiin viittauksiin (E.M. Forster, Elaine Scarry) tukeutumalla Smith paljastaa sekä romaanin tekstilajin ainutlaatuisen kyvyn esittää sosiaalista monimuotoisuutta, että sen kykenemättömyyden kuvata maailmaa mistään muusta kuin tekijän omasta inhimillisestä perspektiivistä (Hale 2012, 826).

On Beautyn henkilöahmot – aina kristitystä Jeromesta ja feministisistä Clairesta arvoliberaaliin Howardiin ja konservatiiviseen Montyyn – puhuvat omasta sosioekonomisesta statuksestaan, etnis-rodullisesta viiteryhmästään, sukupuolestaan tai tunnustamastaan ideologiasta kaikuvalla äänellä. Romaani on kerronnallisesti erilaisten subjektiivisten maailmankuvien kollaasi, jossa yhtäkään ideologiaa ei esitetä toista

vahvempana tai todempana, vaan kaikki näkökulmat esitetään yhtä inhimillisinä ja konstruktivisina. Hahmojen käymät väittelyt ovat tasapuolisia, jokaista argumenttia seuraa vasta-argumentti, eikä kukaan saa viimeistä sanaa. Läsäoloon tuskin esille tuova kertoja ei kommentoi tai arvostele henkilöitä suoraan, mutta lähes kaikki henkilöhahmot saavat osakseen teoksen läpitunkevan satiirista, jonka avulla heidät ideologioineen nauretaan samalle inhimillisyyden tasolle.

Moniäänisyys ei kuulu Mark Steinin määrittelemiin postetnisen romaanin tunnuspiirteisiin, mutta se sopii erinomaisesti postetnisen maailmankuvan välittäjäksi. Postetnisyyden tavoin polyfonia perustuu moninaisuuden tunnistamiseen ja esittämiseen. Molemmat pyrkivät ideologisen julistuksen sijaan reflektointiin ja keskusteluun, ja molemmat pyrkivät irtautumaan vallitsevista arvojärjestelmistä haluamatta kuitenkaan korvata niitä uusilla hierarkioilla. Postetninen romaani, joka kuvaa jälkikolonialistisessa ja monietnisessä yhteiskunnassa ilmeneviä subjekteja ja keskusteluja, ei voisi olla muuta kuin moniääninen.

Keskusteleva, refleктоiva ja moniääninen *On Beauty* loppuu postetniselle romaanille tyypilliseen tapaan moniselitteisesti. Romaanin viimeisessä kohtauksessa asumuseroon päätyneet Kiki ja Howard tuijottavat toisiaan luentosalin läpi (Smith 2005, 442) ymmärtämättä toisiaan sen paremmin kuin mitä Howard kykenee ymmärtämään tutkiensa Rembrandtin maalausten mykkiä miehiä (Smith 2005, 385), mutta vaikuttavat kaikesta huolimatta kuitenkin tuntevan myötätuntoa toisiaan kohtaan. Myös Carbajal kiinnittää artikkelissaan huomiota romaanin loppuun ja muihin kohtauksiin, jossa romaanin henkilöhahmot löytävät hakemansa yhteyden toisiinsa hiljentymällä yhdessä taiteen äärellä. Varastettu maalaus kuva symboloi Carbajalin mukaan kauneutta ja sen arvostusta, jonka kautta ihmiset kykenevät kokemaan lohdullista yhtenäisyyden tunnetta vailla väärinymmärrysten uhkaa:

The painting of Maitresse Erzulie epitomizes the possibility of interpersonal connection through an appreciation of beauty that is divorced from the language of intellectualism and, so it would seem, also from the language of dissident and despairing political activism. (Carbajal 2012)

Howard mykistyy romaanin loppukohtauksessa kesken luentonsa vaimonsa ja taiteen edessä, eikä lukija koskaan saa tietää, miten hän aikoo tarkalleen sanallistaa ajatuksensa esittelemästään maalauksesta. Toisiinsa törmäävistä ideologioista, väittelyistä ja monia

ääniä kuvaava teos hiljentyi viimeisessä kappaleessaan kuuntelemaan, katselemaan ja yrittämään ymmärtää.

4. Loppupäätelmät

On Beauty kertoo moninaisuuden ja ykseyden välisestä kamppailusta, joka tiivistyy Belseyn ja Kippsin perheiden välisiin konflikteihin. Ideologisesti hajanainen, monietninen Belseyn perhe, jonka jäsenet ovat vapaasti eri mieltä uskonnosta ja kulttuurista, ovat vastakohta yhteen hiileen puhaltaville Kippseille, jotka tunnustavat puolustavat yhdessä perheen isän sanelemia konservatiivisia arvoja. Perheenä Kippsit muistuttavat raivokkaaseen ulkoiseen yhdenmukaisuuteen pyrkivää suuren levy-yhtiötä, jonka myymälässä Levi työskentelee. Nimeämätön levy-yhtiö esittää julkisesti olevansa työntekijöineen kuin yhtä perhettä (Smith 2005, 180), mutta polkee todellisuudessa matalapalkkaisten työntekijöidensä oikeuksia hierarkiansa huipulla olevien hyväksi. Yrityksen sisäinen solidaarisuus on aivan yhtä näennäistä kuin salasuhteesta kiinni jäävän Monty Kippsin moralistisuus. Yritys on täydellinen vastakohta demokratiaan, moninaisuuteen, tasa-arvoon ja avoimeen keskusteluun pyrkivälle Wellingtonin yliopistolle, joka on sananvapauden nimessä valmis antamaan tilaa kaikille äänille – jopa homofobisista ja rasistisista lausunnoistaan tunnetulle Montylle (Smith 2005, 330–331).

Yliopisto, johon sekä Belseyn perhe että monikulttuurinen yhteiskunta tässä yhtälössä rinnastuvat, ei voi olla olemassa ilman arvojen, ideologioiden ja etnisyyksien moninaisuutta ja siitä kumpuavia ristiriitoja ja väittelyitä. Ristiriitojen kautta syntyy kuitenkin keskustelua ja keskustelun kautta ymmärrystä, jonka myötä myös yhdessäelo kulttuurisesti moninaisessa yhteiskunnassa helpottuu. Klassisessa kauneuskäsityksissä kauneus yhdistetään yleensä harmoniaan, mutta *On Beauty* löytää nimensä mukaisen kauneuden harmonian sijaan sen vastakohdasta – diskordiasta eli ristiriitaisuudesta, joka ei pyri kohti eheää ykseyttä, vaan joka hyväksyy oman sisäisen moninaisuutensa.

On Beautyn näkökulma on postetninen. Postetnisyys ei tavoittele täydellisyyttä, kiistattomia ratkaisuja, eikä harmoniaa. Se pyrkii tunnustamaan sekä yhteiskunnassa että yksilöissä vallitsevan moninaisuuden, kunnioittamaan subjektien itsemäärittelyoikeutta ja tarjoamaan syrjivistä valtarakenteista ja vanhentuneesta

tiedosta vapautetun keskusteluympäristön, jossa uudenaikainen ja rakentava keskustelu etnisyydestä ja kulttuurisesta monimuotoisuudesta on mahdollista. Postetnisenä romaanina *On Beauty* ei kuitenkaan kuvaa postetnistä ihannemaailmaa, vaan etnis-rodullisiin määritelmiin liittyviä ongelmia, joihin postetnisyys pyrkii löytämään ratkaisuja.

Tässä tutkielmassa olen analysoinut Zadie Smithin *On Beautyn* henkilöhahmojen asenteisiin ja mielikuviin kiteytyviä käsityksiä etnisyydestä postetnisyyden näkökulmasta. Tarkoitukseni on ollut avata romaanin monimutkaista etnisyyden tematiikkaa postetnisyyden tarjoamien työkalujen avulla. Samalla olen pyrkinyt osoittamaan, että *On Beauty* voidaan tulkita postetniseksi romaaniksi sen kerronnallisten, esteettisten ja temaattisten valintojen ansiosta. Olen pyrkinyt myös osoittamaan, että *postetninen* ja *postetninen romaani* ovat käyttökelpoisia ja tutkimukselliseen tarpeeseen vastaavia yhteiskunta- ja ihmistieteiden termejä, joiden avulla päästään tarkkanäköisesti käsiksi ajankohtaisiin kulttuurisiin ja yhteiskunnallisiin ilmiöihin.

Tässä tutkielmassa olen rajannut *On Beautyn* postetnisten ulottuvuuksien tarkastelemisen teoksen varsinaiseen sisältöön ja siitä tehtyihin tutkimuksiin. Postetnisyyden kannalta olisi myös kiinnostavaa perehtyä Mark Steinin esimerkin tavoin syvemmin teoksen vastaanottoon ja etenkin kirjailijan mediakuvaan. Jamaikalaista perimää omaavan Zadie Smithin haastatteluista, taidekriitikeistä, lehtijutuista ja mainosmateriaaleista koostuvaa imagoa olisi kiehtovaa verrata esimerkiksi Steinin havaintoihin Hanif Kureishin kirjailijakuvasta, jota on tulkittu itsepintaisesti ”etnisyyden” ja intialaisuuden kontekstissa. Ainakin Smith assosioidaan usein samaan postkolonialistiseksi tai postetniseksi miellettyyn brittiläisten nykykirjailijoiden joukkoon Kureishin ja Monica Alin kanssa (esim. Matero 2009, 160; Stein 2004, 141). Kohdistuuko uudempaa sukupolvea edustavaan ja suuremmasta valtavirran suosiosta nauttivaan Smithiin samoja siis odotuksia ja paineita kuin Kureishiin? Smithin mediakuvaa ja hänen tuotantonsa arvosteluja tutkimalla voitaisiin selvittää, onko myös Smithin tuotantoa luokiteltu ”etniseksi” kirjallisuudeksi.

”Etnisen” taiteilijan ja ”etnisen” taiteen nimikkeiden käyttöä voisi tutkia enemmän myös yleisellä tasolla. Olisi hedelmällistä tarkastella myös muiden etnistettyjen kirjailijoiden tuotannon vastaanottoa ja pohtia, miten ”etnisyyden” leima vaikuttaa teosten tulkintaan ja esimerkiksi niiden markkinointiin. Kiinnostavia jatkotutkimusmahdollisuuksia löytyy luonnollisesti myös muiden taiteenlajien ja mediatutkimuksen puolelta. Tutkielmassani postetnisyyden tarkastelu on kohdistettu

tutkimus- ja kaunokirjallisuuden lähdemaiden vuoksi amerikkalaiseen ja brittiläiseen kulttuurikontekstiin, mutta jatkossa postetnisyyden esille nostamia kysymyksenasetteluja sopisi soveltaa myös esimerkiksi suomalaiseen yhteiskunnalliseen ja humanistiseen tutkimukseen. Esimerkiksi suomenkielistä kirjallisuutta ja elokuvaa olisi mielenkiintoista tutkia postetnisyyden näkökulmasta, sillä suomalaisessa yhteiskunnassa vallitsevat käsitykset kansallisuudesta, kulttuurista ja etnis-rodullisista viiteryhmistä eroavat Hollingerin esittelemistä amerikkalaisista käsityksistä. Postetnisyys tarjoaa pätevän ja päivitettyyn tietoon perustuvan viitekehyksen ajankohtaisisten aiheiden tutkimukselle ja niistä johdetuille keskusteluille, ja se olisi hyödyllinen työkalu myös suomalaisessa tutkimuksessa.

5. Lähdeluettelo

Kaunokirjallisuus

SMITH, ZADIE 2005. *On Beauty*, Penguin Books, Englanti.

Tutkimuskirjallisuus

BAHTIN, MIHAIL, 1963/1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics (Problemy poëtiki Dostojevskogo)*, toim. ja kääntänyt Caryl Emerson, Manchester University Press, Manchester.

BANERJEE MITA 2007. "Postethnicity and Postcommunism in Hanif Kureishi's *Gabriel's Gift* and Salman Rushdie's *Fury*", teoksessa *Reconstructing Hybridity: Postcolonial Studies in Transition*, toim. Joel Kuortti ja Jopi Nyman. Rodopi B.V., Amsterdam/New York.

BRUBAKER, ROGERS 2004/2013. *Etnisyys ilman ryhmiä (Ethnicity Without Groups)*, suom. Erkki Vainikkala, David Kivinen. Vastapaino, Tampere.

HOLLINGER, DAVID A 1995/2000. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. Basic Books, New York.

MATERO, JOHANNA 2009. ”Juurikanavia ja sattumanvaraisia pakkomielteitä”, teoksessa *Imperiumin perilliset*, toim. Päivi Kosonen, Päivi Mäkirinta ja Eila Rantonen. Kustannusosakeyhtiö Avain, Riika.

STEIN, MARK 2004. *Black British Literature: Novels of Transformation*. Columbus, Ohio State University Press.

Artikkelit

BATRA, KANIKA 2010. ”Kipps, Belsey, And Jegede: Cosmopolitanism, Transnationalism, and Black Studies in Zadie Smith's *On Beauty*” *Callaloo*, osa 33 nro 4, 1079–1092.

FUCHS, LAWRENCE H 1997. ”Reviews”, *Journal of American Ethnic History*, osa 17 nro 1, 84–87.

HALE, DOROTHY J 2012. ”*On Beauty* as Beautiful? The Problem of Novelistic Aesthetics by Way of Zadie Smith”, *Contemporary Literature*, osa 53 nro 4, 814–844.

HOLLINGER, DAVID A 2011. ”The Concept of Post-Racial: How Its Easy Dismissal Obscures Important Questions”, *Daedalus*, osa 140 nro 1, 174–182.

HOLLINGER, DAVID A 2008. ”Obama, The Instability of Color Lines, And the Promise of a Postethnic Future”, *Callaloo*, osa 31 nro 4, 1033–1037.

KLINEBERG, STEPHEN L 1998. ”Postethnic America: Beyond Multiculturalism (book)”, *International Migration Review*, osa 32 nro 3, 792–793.

Tietokannasta saadut artikkelit

CARBAJAL, ALBERTO FERNANDEZ 2012. ”A Liberal Susceptibility to the Pains of Others: Zadie Smith's *On Beauty*, Haiti, And the Limits of a Forsterian Intervention”. *ARIEL*, osa 43 nro 3, 35–57.

<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CA335189826&v=2.1&u=uhelsink&it=r&p=LitRC&sw=w&asid=73bf2b96fb748bfefb43e902a4cc26ff>. Luettu 20.9.2015.

Tiedekunta – Fakultet – Faculty Humanistinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos	
Tekijä – Författare – Author Krista Holm			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Moninaisuuden kauneudesta – Zadie Smithin <i>On Beauty</i> postetnisenä romaanina			
Oppiaine – Läroämne – Subject Yleinen kirjallisuustiede			
Työn ohjaaja(t) – Arbetets handledare – Supervisor Heta Pyrhönen		Vuosi – År – Year 2015	
<p>Tiivistelmä – Abstrakt – Abstract</p> <p>Zadie Smithin teosta <i>On Beauty</i> postetnisenä romaanina tulkitseva tutkielma tarkastelee Smithin teoksessa ilmenevää monimutkaista etnisyyden tematiikkaa David A. Hollingerin luoman postetnisyyden käsitteen näkökulmasta. Tutkielma pyrkii avaamaan romaanin teemoja etnisyyteen liittyvän tutkimuksen käsitte pohjaa uudistavan postetnisyyden tarjoamien tulkintamallien avulla. Samalla se pohtii, millaisten esteettisten ja kerronnallisten ratkaisujen puolesta teos voidaan määritellä postetniseksi romaaniksi.</p> <p>Hollingerin näkemyksiin perehtymällä tutkielmassa selvitetään, mitä postetnisyyys tarkoittaa ja millaisiin tutkimuksellisiin tarpeisiin sen on tarkoitus vastata. Käsitteen syntyyn vaikuttaneita tutkimuksellisia ongelmia kartoitetaan Hollingerin lisäksi Rogers Brubakerin näkemysten avulla. Tutkielmassa käsitellään myös Mark Steinin hahmottelemaa postetnisen romaanin määritelmää ja Mita Banerjeen postetnisyyteen kohdistuvaa kritiikkiä.</p> <p>Steinin, Hollingerin ja Banerjeen näkemyksiä soveltamalla tutkielma analysoi <i>On Beautyn</i> henkilöhahmoja ja pohtii, mistä romaanissa vallitseva etninen hämmennys rakentuu. Tutkielmassa myös osoitetaan, että <i>On Beauty</i> sopii esteettisten, kerronnallisten ja temaattisten valintojensa takia Steinin postetnisen romaanin määritelmään.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Postetnisyyys, Zadie Smith, On Beauty			
Säilytyspaikka – Förvaringsställe – Where deposited Helsingin yliopiston kirjasto – Helda / E-thesis (opinnäytteet)		ethesis.helsinki.fi	

